

Unieszkodliwianie Magisterium. Studium dyskusji o *Amoris Laetitia*, 305

Paweł Grad

Sytuacja stała się bardzo dziwna. Od czasu publikacji posynodalnej adhortacji *Amoris Laetitia* komentatorzy – wysoko postawieni kardynałowie i znani publicyści – podają sprzeczne interpretacje tego dokumentu. Większość z nich czyni to w taki sposób, jakby ich wykładnia była oczywista i powszechnie zrozumiała. Trzeba powiedzieć to jasno: dokument opublikowany przez Papieża Franciszka jest źródłem konsternacji i zamieszania, w którym udaje się, że powodów do zamieszania nie ma. Nikomu – ani zwolennikom zmian, ani zwolennikom tradycyjnego nauczania – nie zależy na sprawianiu wrażenia, że doszło do istotnego zerwania w Magisterium i dyscyplinie. W kwestii właściwego sensu tego dokumentu nic nie wiadomo na pewno, a mimo to wszyscy zachowują się tak, jakby jego znaczenie było zupełnie jasne. Powody tej dziwacznej sytuacji są bardzo ciekawe i bardzo pouczające.

Rzeczywiście: wydaje się, że odpowiedź na pytanie, czy doszło do zerwania, wcale nie jest jednoznaczna. Ale nie oznacza to, że „nic się nie stało”. Owszem, coś ważnego stało się i dzieje się cały czas – z tą tylko różnicą, że nie znajdziemy tego, a przynajmniej nie przede wszystkim, w samym papieskim dokumencie. Znajdziemy to w dyskusjach, jakie w związku z tym przetaczają się przez katolicką opinię publiczną, w karkołomnych interpretacjach i żonglowaniu pojęciami, w sofistycznych zabiegach, które pozwalają sankcjonować rzeczywiste i praktyczne zerwanie za pomocą teorii zachowujących pozór ciągłości z katolickim nauczaniem. To, co się stało, to przyjęcie przez część opinii katolickiej strategii unieszkodliwiania Magisterium, polegającej na reinterpretacji doktryny w taki sposób, aby zachować pozór ciągłości w nauczaniu, a jednocześnie zmienić praktykę. Z konieczności taka sofistyczna

sztuczka musi polegać na argumentacji opierającej się na ideologicznych uogólnieniach i logicznych błędach.

Ten mechanizm – sekularyzującej adaptacji życia katolickiego do wymagań tzw. „współczesności” pod pozorem „organicznego rozwoju tradycji” – jest w swojej komplikacji i dziwaczności wart bliższej analizy. Wysiłek, jaki kardynał Walter Kasper, kardynał Christoph Schönborn, publicyści tacy jak Rocco Buttiglione czy – u nas w Polsce – Piotr Sikora lub Artur Sporniak musieli włożyć, aby uzasadnić tezę o „organicznym rozwoju doktryny”, jest naprawdę gigantyczny, a jego efekt kuriozalny. Przyglądając się z bliska tym intelektualnym potworkom, możemy zrozumieć zarazem coś więcej niż tylko to, jakie losy spotkały adhortację *Amoris Laetitia* – możemy również zrozumieć lepiej, na czym polegają głębokie, sekularyzujące przekształcenia chrześcijaństwa w nowoczesnym świecie. Jeśli bowiem ktoś spodziewał się, że sekularyzacja ma charakter spektakularnej apostazji i zerwania, będzie zawiedziony. Przebiega ona raczej jako wewnętrzny rozkład nauczania i dyscypliny, którego ważnym elementem jest zachowywanie pozorów trwania, stabilności, żywotności i zachowywania niezmienionej nauki w stabilnych ramach instytucji, kurialnych biur, wydziałów teologii i mediów katolickich. Tekst ten zawiera uzasadnienie tej tezy na przykładzie dyskusji o *Amoris Laetitia*, którą jednocześnie stara się uporządkować i podsumować.

1. Przedmiot sporu

Pytanie o ciągłość doktryny w tym wypadku dotyczy rzecz jasna kwestii możliwości przystępowania do Komunii przez osoby rozwiedzione żyjące w powtórnych związkach, które nie spełniają warunków sformułowanych w 84 rozdziale adhortacji *Familiaris Consortio*. Jak wiadomo, św. Jan Paweł II dopuścił tam możliwość udzielenia rozgrzeszenia osobom pozostającym w powtórnych związkach bez stwierdzenia nieważności pierwszego małżeństwa, o ile charakter tego nowego związku nie zaprzecza nierozzerwalności małżeństwa. Oznacza to więc, że nowy związek nie może zaprzeczać sakramentalnemu charakterowi pierwszego, ważnego małżeństwa, w szczególności zaś, że pozostające w nowym związku osoby zachowują pełną wstrzemięźliwość seksualną. Innymi słowy: św. Jan Paweł II dookreślił granicę grzechu ciężkiego, de-

finiując taką sytuację, w której osoby rozwiedzione pozostające w nowym związku (istotnie „niepełnym”, biorąc pod uwagę ich wstrzemięźliwość) nie popadają w konflikt z naturą wiążącego ich sakramentu, a więc nie zaciągają grzechu ciężkiego. Tak więc w zamyśle św. Jana Pawła II wyjaśnienie podane w tym fragmencie adhortacji było opisem warunków, w których powtórny związek nie popada w sprzeczność z istniejącą, tradycyjną i podstawową nauką Kościoła na temat grzechu ciężkiego oraz sakramentów małżeństwa i Eucharystii. Papież ten nie podawał więc żadnej „nowej nauki”, a jedynie lepiej dookreślał normę zawartą *implicit*e w dawnej nauce – normę, z której być może nie korzystano, a nawet niesłusznie przeczesano możliwości jej wykorzystania.

Fragment paragrafu 305 *Amoris Laetitia* wraz z przypisem 351 wydaje się wprowadzać możliwość dopuszczenia do Komunii osób w powtórnych związkach, niespełniających warunku nałożonego na nie przez wspomniany rozdział *Familiaris Consortio*. W efekcie – powiedzmy to jasno, ponieważ, o dziwo, to precyzyjne sformułowanie przedmiotu sporu czasem umyka dyskutantom – cała dyskusja dotyczy możliwości dopuszczenia do Komunii osób w powtórnych związkach, które decydują się na pełne współżycie. To właśnie należy tutaj rozumieć, gdy mówi się o „sytuacjach nieregularnych” czy – upraszczając – o „Komunii św. dla rozwodników”.

W tym miejscu często – również przez samego Papieża – podnoszony jest zarzut, że dyskusje wokół całej adhortacji sprowadzają się do dyskusji o jednym jej paragrafie, a zwłaszcza jednym przypisie. Takie ograniczenie się musiałoby – zgodnie z tym zarzutem – prowadzić do wypaczeń, skoro nie czyta się całości dokumentu, lecz jego oderwany fragment. Na to należy odpowiedzieć, że rzeczywiście większość dyskusji wokół tej adhortacji – i to zarówno przed, jak i po jej ogłoszeniu – skupia się na kwestii „Komunii dla rozwodników” w zdefiniowanym wyżej sensie. To zapewne strata dla nauczania Papieża Franciszka, że reszta jego refleksji schodzi w cień, ale sądzę, że nie należy z tego powodu czuć się zwolnionym z obowiązku wzięcia udziału w tej dyskusji w takim kształcie, w jakim obecnie się ona toczy. Sądzę, że nauczanie Franciszka w tej jednej szczególnie palącej kwestii powinno być jasne i jednoznacznie niezależne od stopnia przyswojenia całości

dokumentu. Zwłaszcza teraz, gdy pożar dyskusji już rozgorzał i trudno jest liczyć, że pozostałe fragmenty zawierają jakieś rewelacje, pozwalające wyjaśnić kontrowersyjny fragment w zupełnie nowy sposób. Dlatego też mój tekst, ściśle rzecz biorąc, dotyczy nie tyle dyskusji o *Amoris Laetitia* w ogóle, co dyskusji o jednym, wspomnianym, spornym fragmencie tego tekstu.

Interesować nas będą jego interpretacje. Dlatego najpierw należy ustalić, co bez wątpienia zostało powiedziane w samym tekście, aby potem móc zorientować się w meandrach interpretacji, którym go poddano. Przypominam dokładne brzmienie kontrowersyjnych fragmentów:

Ze względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła (AL 305).

Zdanie to opatrzone jest następującym, słynnym już przypisem nr 351:

W pewnych przypadkach mogłaby to być również pomoc sakramentów. Dlatego „kapłanom przypominam, że konfesjonał nie powinien być salą tortur, ale miejscem miłosierdzia Pana” (Adhort. apost. *Evangelii gaudium* [24 listopada 2013], 44: AAS 105 [2013], 1038). Zaznaczam również, że Eucharystia „nie jest nagrodą dla doskonałych, lecz szlachetnym lekarstwem i pokarmem dla słabych” (tamże, 47: 1039).

Co więc zostaje stwierdzone bez żadnych wątpliwości?

Po pierwsze, Papież Franciszek twierdzi, że możliwe jest pozostawanie w stanie obiektywnego grzechu, a jednocześnie zachowanie stanu łaski Bożej. Innymi słowy, twierdzi się tu, że pomimo dokonania czynów materialnie grzesznych „z uwagi na uwarunkowania i czynniki łagodzące” łaska Boża nie zostaje utracona ze względu na „subiektywny brak winy”. Pamięając o klasycznym, katechi-

zmowym rozumieniu grzechu, należy to odczytać w ten sposób, że owe materialnie grzeszne czyny spełniane są albo niedobrowolnie, albo nieświadomie, albo na oba te sposoby naraz. Tak zrozumiana owa nauka byłaby trywialna i niekontrowersyjna, bowiem Papież w istocie przypominałby po prostu o tym, że grzech musi być działaniem świadomym i dobrowolnym. Pozostaje tylko pytanie, czy tak właśnie należy rozumieć ten fragment.

Po drugie, to już w przypisie, Papież stwierdza, że osobie będącej w takiej, wyżej opisanej – jakkolwiek ją rozumieć – sytuacji należy się również „pomoc sakramentów”, a więc udzielenie ich w celu uleczenia ran zadanych przez niedobrowolne i/lub nieświadome działanie materialnie grzeszne. Nie stwierdza się wprost, o jakie sakramenty chodzi, ale z zacytowanych fragmentów adhortacji *Evangelii gaudium* możemy pośrednio wywnioskować, że chodzi o sakramenty pokuty i Eucharystii. Znow, rozumiane w najbardziej podstawowym sensie, jest to stwierdzenie niekontrowersyjne – osoba, która popełniła w sposób nieświadomy lub niedobrowolny jakieś zło, może (choć znowu: nie musi, skoro nie był to grzech ciężki) wyznać to na spowiedzi oraz otrzymać (nawet bez spowiedzi) Komunię, również po to, aby na przyszłość ustrzec się od takich czynów.

Tyle wiemy na pewno. Reszta – a ta reszta jest ogromna i właśnie w niej kryje się prawdziwy problem – to już interpretacja. Ponieważ zaś z uwagi na społeczne oczekiwania „do zinterpretowania” jest bardzo wiele (chodzi o ustalenie nowej dyscypliny sakramentów wobec osób w powtórnych związkach), a baza interpretacji w postaci tych przytoczonych fragmentów jest bardzo niejasna, to dyskusja wokół *Amoris Laetitia* skazana jest na chaos. Na te długie i chwiejne interpretacje – można to powiedzieć od razu i jasno – skazuje nas tekst dokumentu. Ponieważ w tekście nie znajduje się nic więcej – żadne dodatkowe jasne sformułowanie, nic bardziej konkretnego – nie wiemy nawet, czy w ogóle chodzi tutaj w szczególności o osoby w powtórnych związkach, które nie rezygnują z łamania zasady nierozzerwalności małżeństwa. To, na co wszyscy czekali, pozostaje bez jasnej odpowiedzi.

Jest jeszcze jeden problem: sformułowania te – w takim naiwnym jak powyższe i czysto literalnym rozumieniu – są trywialne. Możemy więc mieć wątpliwości, czy to właśnie chciał powiedzieć

Papież Franciszek: czy chciał po prostu powtórzyć niekontrowersyjną naukę o konieczności świadomości i woli grzechu do jego zaciągnięcia i utraty łaski? Po co miałby powtarzać dobrze znaną ogólną naukę? Zwłaszcza że rozważania te prowadzi w kontekście dyskusji osób w „sytuacjach nieregularnych” – to sformułowanie pada wcześniej, w tym samym rozdziale, i zazwyczaj odnosi się je właśnie do osób żyjących w powtórnych związkach, również tych, które z sobą współżyją. Skoro jednak o nie chodziło, dlaczego nie zostało to jasno powiedziane w zdaniu, które miałyby im otwierać możliwość uzyskiwania rozgrzeszenia bez bezwarunkowego porzucenia tej „obiektywnie grzesznej sytuacji”? To zbyt ważna sprawa, aby pozostawiać ją niedopowiedzianą i tak niedopowiedzianą rozstrzygać (albo właśnie tylko sugerować (!), że się rozstrzyga) w przypisie.

2. Jaki sens ma punkt 305?

Być może niektórych razi, że dzielę włos na czworo i przygotowuję ten literalny, niekontrowersyjny sens, by potem zderzyć go z bardzo kontrowersyjnymi wnioskami, które rodzą się, jeśli pójdziemy za powodowanymi przez niego oczywistymi wątpliwościami. Po co bawić się w takie oczyszczanie literalnego sensu, skoro z kontekstu (uwaga, z kontekstu!) wiemy, że mowa o „Komunii dla rozwodników”, a w przypisie „wprost” dopuszcza się taką możliwość? Otóż to wyróżnienie sensu podstawowego i przeciwstawienie go kontrowersyjnym interpretacjom jest mi bardzo potrzebne, ponieważ twierdzę, że na tym właśnie przeciwstawieniu polega cała problematyczność tej adhortacji, dzięki tej jego naturze możliwa jest potem cała seria interpretacji i przeinaczeń żerujących na osobliwej dwuznaczności, na tej opozycji. A ta natura i osobliwa dwuznaczność polega właśnie na tym, że rozdział ten (i przypis) napisane są tak, że poddane starannej, literalnej analizie nie wchodzi w żaden bezpośredni konflikt z dotychczasową nauką i dyscypliną (ale też nie znaczą nic nowego), a jednocześnie opatrzone rozsianymi tu uwagami bardzo łatwo, o wiele za łatwo, mogą zostać wykorzystane przez zwolenników radykalnych zmian. Co więcej, zwolennicy ci mogą bez trudu posiłkować się tymi samymi sformułowaniami, by przekonywać siebie i innych, że w rzeczywistości niczego nie zmieniają.

Co to za uwagi i co to za sugestie, które obracają niewinny sens literalny przeciwko samemu sobie? Po pierwsze, zaraz na początku punktu 305 mówi się o osobach w sytuacjach nieregularnych – a więc również tych, które Jan Paweł II wykluczył z możliwości dostępu do Komunii. Wydaje się więc, że cały ten rozdział ich dotyczy, a skoro tak, to i *a fortiori* zacytowane wyżej wyimki dopuszczające możliwość udzielenia Komunii św. Po drugie, większą część tego rozdziału zawierają ostrzeżenia przed postawą „zamkniętych serc”, które „chowają się za nauczaniem Kościoła”, „zasiadają na katedrze Mojżesza”, aby sądzić „trudne przypadki i zranione rodziny” – są to zapewne te same osoby, które wierzą, że „wszystko jest biało-czarne” w świecie „wielkich ludzkich ograniczeń”. Określenia te stanowią język hasel używanych w polemice z duszpasterstwem opartym na jednoznacznym przestrzeganiu zasad dyscypliny sakramentu Eucharystii dla osób rozwiedzionych, sformułowanych przez Jana Pawła II. Rzecz jasna, nie jest oczywiste, że w tym samym sensie używa ich tu Papież Franciszek, i nie jest jasne, czy chce właśnie dać argument do ręki tym, którzy dążą do zmiany porządku opartego na tych zasadach. Ale jesteśmy właśnie w sferze domysłów i kontekstowych interpretacji, które aktywują się, gdy dokument jest czytany – a musi być tak czytany – w kontekście bieżącego sporu. Po trzecie wreszcie, przypis – tam, gdzie mowa jest o „pomocy sakramentów” – mówi o „niektórych przypadkach”. Kwantyfikator jest więc w gruncie rzeczy bardzo niewielki, co byłoby niepotrzebne, gdyby zdanie, do którego dopisany jest przypis, mówiło – po prostu i trywialnie – o przypadkach nieświadomych działań materialnie grzesznych. Wówczas bowiem nie „niektóre”, ale wszystkie przypadki mogłyby liczyć na pomoc sakramentu Eucharystii.

Widać więc, że fragmenty pozornie niekontrowersyjne oplecione są frazami, które czynią ich sens bardzo problematycznym: okazywałoby się bowiem, że liczne – na zachodzie Europy jest to jeden z dominujących problemów duszpasterskich – pary żyjące i współżyjące w powtórnych związkach mogą bez zmiany swojego „obiektywnie grzesznego” stanu otrzymać „pomoc Eucharystii”, skoro przecież ta „nie jest nagrodą”. Rzecz jasna interpretacja ta nie wynika w sposób niezbity z punktu 305, ale jest ona możliwa. I to jest najbardziej znaczące, i na to najbardziej liczą zwolennicy

zmian: mogą (to im wystarczy) zastosować taką interpretację tego fragmentu, która uzasadni zmianę dyscypliny, jednocześnie zawsze zachowując drogę ucieczki, gdy przyparci do muru pytaniem o to, czy dokonują zerwania, będą mogli wrócić do sensu literalnego, z którego takie zmiany nie wynikają wprost. Mówiąc krótko: punkt 305 nie ma żadnego określonego sensu – zawiera on sens potencjalny, który może się aktywować w jednym lub drugim kierunku: uzasadnienia zachowania dyscyplinarnej normy lub uzasadnienia jej zmiany. Tekst ten nie posiada żadnych zewnętrznych zabezpieczeń przed wykorzystaniem go przez zwolenników zmian, choć też nigdzie wprost i dobitnie nie opowiada się za ich stanowiskiem. Na tym właśnie polega jego problem i to jest, jak sądzę, w nim właśnie typowe – typowe dla dzisiejszych dyskusji wewnątrzkatolickich.

Jeśli o mnie chodzi, to stoję na stanowisku, że sens tego fragmentu zmierza – siłą inercji trwającej dyskusji – właśnie w tym kierunku: dopuszczenia do Komunii św. osób, których Jan Paweł II nie chciał dopuścić. Nie wiem, czy taka właśnie była intencja Papieża Franciszka, nie wydaje mi się też, aby wynikało to w sposób bezpośredni z litery kluczowych fragmentów adhortacji – niestety okazuje się jednak, że aby bronić tezy o „zachowawczym” sensie tych fragmentów, należy zignorować nieuchronną aktywację sensu zupełnie przeciwnego, która następuje, gdy skupić się na zawartych w tym tekście wymienionych wyżej sugestiach i gdy adhortacja wpada między dyskutantów tak niecierpliwie czekających na zaaprobowanie stanu faktycznego katolickiego duszpasterstwa osób rozwiedzionych.

¹ Przegląd ten uwzględnia stan dyskusji do końca sierpnia 2016 r.

3. Spektrum stanowisk¹

Rzućmy teraz okiem na spektrum stanowisk, jakie zaznaczyły się w reakcji na ten kontrowersyjny fragment adhortacji.

Zacznijmy od stanowiska samego jej autora – od jego własnych interpretacji swojej wypowiedzi, które z racji jego autorytetu i urzędu mogłyby rozstrzygnąć spory w sposób najbardziej jednoznaczny. Niestety żadna tego nie rozstrzyga, i to znów jest typowe. 16. kwietnia, osiem dni po oficjalnej prezentacji dokumentu, podczas konferencji samolotowej w czasie powrotu z Lesbos, Papież usłyszał następujące pytanie: „Są katolicy, którzy chcieliby

wiedzieć: czy są nowe, konkretne możliwości, które nie istniały przed publikacją adhortacji, czy też nie [ma ich]?”. Odpowiedź Papieża była bardzo enigmatyczna:

Mógłbym powiedzieć „tak” i kropka. Ale to byłaby za krótka odpowiedź. Polecam lekturę prezentacji kardynała Schönborna, który jest wielkim teologiem. Był sekretarzem Kongregacji Nauki Wiary i zna bardzo dobrze doktrynę. W tej prezentacji znajdzie Pan odpowiedź².

Pierwsze zdanie sugeruje, że Papież twierdzi, iż zmienił dotychczasową dyscyplinę sakramentów w tej kwestii – choć wciąż nie wiadomo, pozostaje to nienazwane, jakie to są „nowe możliwości”. Ale taka prosta odpowiedź byłaby zdaniem Papieża niewystarczająca – dlatego odsyła do prezentacji dokumentu, której dokonał kardynał Schönborn. Do tegoż kardynała Papież odesłał jeszcze jeden raz, podczas otwartego spotkania dla diecezji rzymskiej. Franciszek zapewnił też wtedy o ortodoksyjnej „tomistyczności” swojej doktryny³, co przeczyłoby „nowym możliwościom” albo zakładałoby, że w gruncie rzeczy zawarte były one w ortodoksyjnej teologii moralnej. W każdym razie tutaj również Papież powołuje się na teologiczne kompetencje i jasność kardynała dominikanina, który miał udzielić odpowiedzi na pytanie dziennikarza (a zarazem pytanie nas wszystkich). Niestety, okazuje się jednak, że trudno znaleźć ją w wypowiedziach austriackiego dostojnika.

Podczas prezentacji 8 kwietnia kardynał Schönborn nie powiedział bowiem nic, co rozwiewałoby wątpliwości dotyczące kontrowersyjnego fragmentu adhortacji⁴. Powtórzył za to te same niejasne (w tym kontekście) stwierdzenia o konieczności uważnego towarzyszenia i niemożliwości jasnego oddzielenia sytuacji regularnych od nieregularnych. Stwierdzenie to, zinterpretowane radykalnie, może – choć nie musi – oznaczać anulowanie wyjątkowej kategorii osób pozostających w nowych związkach, dla której

² *Conferenza Stampa di Papa Francesco nel volo di ritorno dalla Visita a Lesvos (Grecia)*,

16.04.2016, press.vatican.va (dostęp: 18.10.2016).

³ „Aby was uspokoić, muszę powiedzieć, że wszystko to jest napisane w Ekshortacji – i znów podtrzymuję wszystkie słowa wielkiego teologa i byłego sekretarza Kongregacji Nauki Wiary, kardynała Schönborna, który prezentował ten dokument – wszystko tomaszowe, od początku do końca. To jest pewna doktryna”, *Discorso del Santo Padre Francesco All'apertura del Convegno Ecclesiale della Diocesi di Roma*, press.vatican.va (dostęp: 18.10.2016).

⁴ Wyciąg kluczowych wypowiedzi z prezentacji dokumentu znajduje się na stronach Watykanu:

Presentation of the post-Synodal apostolic exhortation Amoris Laetitia: the logic of pastoral mercy, 8.04.2016, w2.vatican.va/ (dostęp: 18.10.2016). Pelen zapis konferencji można zobaczyć na oficjalnym kanale Watykanu na portalu YouTube: *Presentation of the Exhortation Amoris Laetitia – 2016.04.08*, youtube.com (dostęp: 18.10.2016).

Familiaris Consortio zostawia możliwość uzyskania rozgrzeszenia. Tym samym anulowane i rozluźnione byłyby warunki nałożone przez tę adhortację. Ta interpretacja nie jest jednak – po raz kolejny – konieczna. Co więcej, w tej samej wypowiedzi stwierdza się, że praktyka duszpasterska po *Amoris Laetitia* musi uwzględniać zalecenia z *Familiaris Consortio*, co sugerowałoby (znów: tylko sugerowałoby) coś dokładnie odwrotnego. Gdy w końcu kardynał Schönborn dociera do kluczowego pytania o dostęp do sakramentów dla osób pozostających w sytuacjach nieregularnych, stwierdza wprost, że żadna ogólna reguła (ani „postępowa”, ani „konserwatywna”) nie została sformułowana oraz odsyła... do samego tekstu adhortacji. Okazuje się więc, że kręcimy się po błędnym kole: Papież w celu wyjaśnienia kontrowersyjnego fragmentu dokumentu odsyła do komentatora, który odsyła do samego dokumentu właściwie bez komentarza. Chaos trwa.

Na tej samej oficjalnej prezentacji razem z austriackim purpuratem dokument prezentował jeszcze kardynał Lorenzo Baldisseri. Również on powtarza tezę o „niemożliwości wprowadzenia nowego zestawu reguł generalnych”, a w zakończeniu stwierdza, że nie ograniczając się do „tak zwanych sytuacji nieregularnych, adhortacja otwiera jednakże szeroki horyzont dla niezасłużonej łaski i bezwarunkowego miłosierdzia dla każdego, niezależnie od tego, w jakiej sytuacji on się znalazł”. Znow: sformułowanie „otwiera” mogłoby sugerować, że otwarte zostaje coś, co wcześniej było zamknięte, ale może też znaczyć tyle, że w samym dokumencie Papież pozostawia otwartą perspektywę, która wynikała już z wcześniejszych dokumentów, w szczególności z *Familiaris Consortio*. Widzimy więc, że i ta wypowiedź niczego nie rozstrzyga. Jeśli czytelnik czuje nieco paranoiczny nastrój tych poszukiwań „rozstrzygnięcia” w najbardziej niepozornych wzmiankach i półsłówkach kardynałów, to dobrze, ponieważ na tym właśnie polega obecnie paranoja katolickiej opinii publicznej – paranoja, która wzmacnia się przez to, że nikt nie chce wyrażać się jasno w sytuacji, w której wszyscy tego oczekują.

Podsumowując, oficjalna prezentacja watykańska nie przynosi żadnych jednoznacznych rozstrzygnięć w sprawie głównego przedmiotu naszego sporu, choć utrzymana jest w tonie niemającej granic łagodności i zrozumienia dla „poranionych rodzin”: kardy-

nał Schönborn przyznaje, że w pewien sposób wszyscy jesteśmy w sytuacjach nieregularnych, opowiada o tym, jak na Synodzie częścią obrad było dzielenie się osobistymi świadectwami rozbitych rodzin etc. Dzień później ten sam kardynał występuje w Międzynarodowym Instytucie Teologicznym w Trumau, w swojej rodzinnej Austrii, i już dość jednoznacznie stwierdza, że *Amoris Laetitia* całkowicie zachowuje i nie zmienia nauczania o Komunii dla osób rozwiedzionych z *Familiaris Consortio* – to wystąpienie dokładnie zanalizował w poprzednim numerze „Christianitas” Tomasz Rowiński⁵. A więc jednoznaczna deklaracja w ustach kogoś, kto dzień wcześniej operował niemal równie niejasnym językiem jak kardynał Kasper? Skąd mamy wiedzieć, która wypowiedź jest rozstrzygająca?

Zatem „wyjaśnienie” udzielone przez Papieża Franciszka zawiera najpierw sugestię istotnej zmiany w dyscyplinie, a następnie odsyła do wyjaśnienia, które ma pozwolić zrozumieć właściwy charakter tej zmiany. Jednakże wyjaśnienie to, udzielone przez kardynała Schönborna, samo jest niejasne, a on sam nawet zdaje się utrzymywać, że żadna nowa możliwość nie została otwarta, że Papież jedynie z większą troską i empatią potwierdził już istniejące wcześniej nauczanie. Z całą stanowczością zostanie to wypowiedziane dzień później w Międzynarodowym Instytucie Teologicznym. Gdyby kierować się tą drugą wypowiedzią kardynała, to na pytanie postawione przez dziennikarza w samolocie należałoby odpowiedzieć: „Mógłbym powiedzieć nie i kropka”. Albo więc kardynał Schönborn zmienił zdanie w ciągu jednej doby, albo Papież Franciszek błędnie sądził, że wyjaśnienie podane przez kardynała zgadza się z jego własnym rozumieniem adhortacji, albo Papież mówiąc „tak”, miał na myśli to samo, co kardynał Schönborn miał na myśli, mówiąc „nie”, albo... albo nikt tak naprawdę nie wie, czy na pytanie „tak albo nie” w dyskutowanej tu sprawie da się odpowiedzieć. I to jest być może najgorsza alternatywa. Magisterium rozstawałoby się bowiem z zasadą wyłączonego środka.

Ostatni jak na razie – ale wciąż nieporządkujący tego chaosu – ruch Papieża w tej sprawie stanowi reakcja na dokument biskupów Buenos Aires z 5 sierpnia roku 2016. Cały ten tekst⁶ zasługiwałby na osobną, drobiazgową analizę: również on konsekwentnie chce

⁵ T. Rowiński, *Co naprawdę powiedział kard. Schönborn o adhortacji Amoris laetitia?*, „Christianitas” 63-64 (2016), s. 140-168.

⁶ *Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de Amoris laetitia*, www.data.lifesitenews.com (dostęp: 18.10.20).

uniknąć popadnięcia w sprzeczność z dotychczasową nauką Kościoła, uciekając się do zmiany języka czy też właściwie stosując język mętny: np. zamiast mówić o „pozwoleniu” w dopuszczaniu do Komunii osób w powtórnych związkach, dokument zaleca mówienie o „procesie rozeznawania z towarzyszeniem duszpasterza”. Najważniejsze jednak, że dokument ten wprost interpretuje paragraf 305 *Amoris Laetitia* w taki sposób, że w „pewnych” (ale zupełnie świadomie nie zostają one precyzyjnie określone) przypadkach osoby niespełniające warunków z *Familiaris Consortio* mogłyby zostać dopuszczone do Komunii św. „Złożoność sytuacji” jest tu wygodną osłoną przed wymogiem podania takich warunków dla osób w powtórnych związkach, które to warunki mogłyby zostać rozumiane w zupełnej jedności z dotychczasowym Magisterium. Ponieważ jednak nie zostają one podane, dokument czytany literalnie należy uznać za zerwanie z *Familiaris Consortio*.

Papież Franciszek wystosował list⁷ do biskupów Buenos Aires, w którym dziękował im za ten dokument, chwalił za właściwe zrozumienie adhortacji, a nawet zapewniał, że „żadna inna interpretacja jego słów nie jest możliwa”. List ten pojawił się w sieci najpierw drogą nieoficjalną, nie był publikowany przez żadną agendę watykańską, ale wkrótce „L’Osservatore Romano” oraz Radio Watykańskie potwierdziły jego autentyczność. Okazywałoby się więc, że sam Papież jasno stwierdzał, że *Amoris Laetitia* otwiera nowe, sprzeczne z dotychczasowymi, reguły dyscypliny kościelnej. Sprawa byłaby właściwie rozstrzygnięta, gdyby nie to, że sam list biskupów wydaje się sugerować, że nie postrzegają oni tej regulacji jako zerwania, a nawet spodziewają się być może, że nie definiując nowych warunków, będą mogli twierdzić, że te rozliczne nieregularne sytuacje spełniają jednak regularności nałożone na nie przez *Familiaris Consortio*. Nie wiemy jednak tego z całą pewnością. Jakikolwiek jasne rozumienie dokumentu wciąż jest niemożliwe, co jednak na pewno nie przeszkadza wprowadzeniu praktyki w sposób jasny sprzecznej z dotychczasową.

Ponadto gdyby uznać, że Papież Franciszek tą drogą rozstrzygnął kwestie interpretacji adhortacji, to okazywałoby się, że decyzje interpretacyjne o znaczeniu dla całego Kościoła zapadają we właściwie prywatnych listach kierowanych do Kościołów lokalnych, choć nawet tam formułowane są bez odpowiedniej

⁷ List Papieża Franciszka dostępny jest pod linkiem: https://www.data.lifesitenews.com/images/pdfs/Carta_Francisco_en_respaldo_Criterios.pdf.

jasności (ponieważ dokument biskupów, który wyraźnie aprobuje Papież, sam jest niejasny). W efekcie cała historia z reakcją na dyrektywę biskupów z Buenos Aires nie wnosi więcej jasności do toczących Kościół sporów wokół *Amoris Laetitia*, za to jest kolejnym potwierdzeniem wyraźnej woli nierozstrzygania tego sporu w sposób jasny. I to właśnie ta konsekwentna niekonsekwencja jest czymś, co chcemy tutaj zrozumieć.

Wypowiedzi kolejnych kardynałów również nic nie zmieniają w tej dyskusji. Kardynał Lehmann entuzjastycznie wypowiadał się na temat nowego tonu adhortacji, która kładzie przed całym duszpasterstwem nowe zadania. Gorliwie powtarza też słowa Papieża o zagrożeniach faryzejskiego rygoryzmu, choć jednocześnie uczciwie przyznaje, że dokument nie formułuje żadnych nowych zasad⁸. Bardziej precyzyjny w wyrażeniu swoistego, paradoksalnego stosunku był kardynał Walter Kasper, który stwierdził, że „dokument nie zmienia niczego w doktrynie ani prawie kanonicznym – a jednak zmienia wszystko”⁹. Cały czas mamy więc do czynienia z unikaniem jednoznacznych sformułowań, sugerowaniem jakiejś gruntownej zmiany i jednoczesnym asekurowaniem się twierdzeniem, że w „doktrynie nie zmieniło się nic”. W efekcie trudno ustalić, co dokładnie uległo zmianie, bo jeśli opinia publiczna emocjonuje się tak wyłącznie „zmianą tonu”, za którą nie idą nowe możliwości dyscyplinarne, to chyba ogarnęło ją jakieś zbiorowe szaleństwo.

Dla odmiany prefekt Kongregacji Nauki Wiary kardynał Gerhard Müller podczas spotkania z seminarzystami w Oviedo spokojnie zapewniał, że w istocie nie dokonano żadnej rzeczywistej zmiany na poziomie doktryny ani dyscypliny, a dokument zachowuje nienaruszone status quo z *Familiaris Consortio*¹⁰. Nawet kardynał Raymond Burke utrzymywał, że adhortacja „nie proponuje żadnej nowej doktryny ani dyscypliny, lecz aplikuje odwieczną doktrynę i dyscyplinę do obecnej sytuacji świata”¹¹, choć zarazem zapobiegawczo dodawał, że *Amoris Laetitia* nie jest – zgodnie ze słowami samego Franciszka – pełnym aktem Magisterium. To pierwsze zdanie kardynała Burke’a mogłoby właściwie powtórzyć kardynał Kasper, choć z pewnością wyciągnąłby z niego zupełnie odmienne wnioski praktyczne. Z kolei oczywistych trudności z interpretacją *Amoris Laetitia* nie krył kardynał Ouellet, choć

⁸ K. Lehmann, *Die Pastoral für Wiederverheiratete Geschiedene im neuen Papstdokument. Eine erste Reflexion aus dem deutschen Kontext heraus*, <http://bistummainz.de/> (dostęp: 18.10.2016).

⁹ Ch. Lamb, *Cardinal Walter Kasper: Amoris Laetitia 'changes everything'*, <http://www.thetablet.co.uk/> (dostęp: 18.10.2016).

¹⁰ Müller on *Amoris Laetitia: the Church is called to promote a 'culture of the family'*, <http://www.catholicherald.co.uk/> (dostęp: 18.10.2016).

¹¹ R. Burke, *'Amoris Laetitia' and the Constant Teaching and Practice of the Church*, <http://www.ncregister.com/> (dostęp: 18.10.2016).

¹² Vatican cardinal calls *Amoris Laetitia* a controversial document, <http://www.catholicnewsagency.com/> (dostęp: 18.10.2016).

¹³ C. Chretien, *Full text of 45 theologians' appeal to correct Amoris Laetitia's errors revealed*, www.lifesitenews.com (dostęp: 18.10.2016).

¹⁴ R. Buttiglione, *The joy of love and the consternation of theologians*, <http://www.osservatoreromano.va/> (dostęp: 18.10.2016).

jednocześnie wyrażał przekonanie, że ostatecznie dokument nie wprowadza żadnych istotnych zmian w doktrynie¹².

Jak widać, wśród katolickich hierarchów trudno znaleźć kogoś, kto chciałby przyznać, że *Amoris Laetitia* po prostu sankcjonuje Komunię dla osób współżyjących w powtórnych związkach. Raczej każda ze stron próbuje przeciągnąć dokument na swoją stronę, on zaś jest wobec tych rozgrywek bezbronny – i na tym polega właśnie jego dramat.

Oporów takich jak konserwatywni kardynałowie nie miał filozof Robert Spaemann, który w wywiadzie dla Catholic News Agency otwarcie twierdził, że punkt 305 wraz z przypisem 351 stanowi oczywiste zerwanie z dotychczasową doktryną i dyscypliną. Bardziej ostrożnych było czterdziestu pięciu teologów i intelektualistów, którzy zgłosili poważne zastrzeżenia co do rozumienia adhortacji i przedstawili listę¹³ niejasnych tez w niej zawartych, prosząc o wyjaśnienie samego Papieża – przed mediami reprezentował ich Joseph Shaw, profesor filozofii na Uniwersytecie Oksfordzkim i członek Latin Mass Society. Znaczące, że list utrzymany jest w logice, której ewidentnie w tym wypadku wystrzega się Papież Franciszek: jednoznacznych wypowiedzi doktrynalnych i definicji, które opierają się na potępieniu tez z nimi sprzecznych: lista niejasnych tez z *Amoris Laetitia* opatrzona jest tam listą ich potencjalnych interpretacji, które Papież miałby – na prośbę sygnatariuszy listu – potępić. Ten „racjonalistyczny” apel pozostał bez odzewu.

Inny znany katolicki świecki intelektualista – Rocco Buttiglione, uznawany przez wielu za jednego z kustoszów dziedzictwa Jana Pawła II – z kolei energicznie zaprzeczał wszelkim interpretacjom sugerującym zmianę doktryny i zwrócił się z polemiką wobec konserwatywnych interpretatorów, którzy chcieliby to właśnie sugerować. Co ciekawe, nie atakował ich w stylu kardynała Kaspera („adhortacja nic nie zmienia, chociaż zmienia wszystko, czyli dopuszcza osoby w powtórnych związkach do Komunii bez spełnienia warunków z *Familiaris Consortio*”). Zamiast tego próbował dość karkołomnie dowodzić, że „pomoc sakramentów” z przypisu 351 to tak naprawdę pomoc sakramentu pokuty, a więc że Papież Franciszek proponuje osobom w sytuacjach nieregularnych standardową i regularną drogę nawrócenia, porzucenia współżycia, spowiedzi i przyjęcia Ciała Pańskiego¹⁴.

Jak widzimy, zamieszanie jest naprawdę duże i nikt nie jest w stanie przeforsować w sposób rozstrzygający swojej interpretacji. Pierwotną przyczyną tego chaosu jest niejasność samego dokumentu – niejasność, którą dokładnie wskazałem wyżej – oraz brak jednoznacznych rozstrzygnięć samego Papieża. Jak widać, Ojciec Święty definitywnie wzbrania się przed mówieniem „tak” lub „nie”, więc możemy spodziewać się dalszego chaosu. W tej sytuacji, w której nie ma powszechnie akceptowalnego kryterium poprawności interpretacji (rudymentalne kryterium logicznej spójności, jak się przekonamy, jest bowiem często ignorowane), o tym, która interpretacja zostaje przyjęta, decydują względy pozamerytoryczne: retoryczna siła oddziaływania oraz dostęp do mediów i władzy. Mechanizm społeczny, który umożliwia takie wykorzystanie tego dokumentu, analizuję w dalszej części tekstu.

Teraz spróbujmy jeszcze uporządkować ten obraz. Wszystkie te stanowiska oraz w ogóle wszystkie możliwe stanowiska w sprawie *Amoris Laetitia* dają się ująć za pomocą dwóch par kategorii, które możemy ze sobą powiązać. Jedna para kategorii wynika z podziału na „konserwatystów” i „progresistów” w sporze o „Komunię dla rozwodników”: konserwatyści uważają, że pożądane jest zachowanie dyscypliny sakramentów określonej w *Familiaris Consortio*. Progresiści uważają zaś, że pożądane jest zluźnienie jej i dopuszczenie – przynajmniej w ograniczonym zakresie – osób w powtórnych związkach, które nie spełniają nawet tych minimalnych warunków zdefiniowanych w 84 rozdziale adhortacji Jana Pawła II. Druga para kategorii wynika z podziału na tych, którzy są zadowoleni i niezadowoleni z sensu, w jakim rozumieją rozdział 305 *Amoris Laetitia* – zadowoleni uważają, że ich oczekiwanie (konserwatywne lub postępowe) zostało tam spełnione, niezadowoleni zaś, że nie zostało spełnione.

Ze skrzyżowania tych dwóch par otrzymujemy cztery podstawowe stanowiska interpretacyjne w palącej kwestii, której poświęcony jest rozdział 305: zadowolonych konserwatystów, niezadowolonych konserwatystów, zadowolonych progresistów i niezadowolonych progresistów.

Zadowoleni konserwatyści będą twierdzić, że w kwestiach dyscyplinarnych i doktrynalnych adhortacja nie stanowi żadnej zmiany i zachowana zostaje pełna ciągłość z poprzednim naucza-

niem. Do grupy tej należy przede wszystkim kardynał Müller, kardynał Schönborn z wystąpienia z 9 kwietnia, kardynał Burke, kardynał Ouellet oraz Rocco Buttiglione.

Niezadowoleni konserwatyści będą twierdzić, że nastąpiła istotna, negatywna zmiana i że ten fragment *Amoris Laetitia* jest nie do pogodzenia z dotychczasową doktryną. Tutaj znajdzie się Robert Spaemann i niektórzy tradycjonałiści, tacy jak Joseph Shaw.

Zadowoleni progresiści będą twierdzić, że nie doszło do żadnej doktrynalnej ani dyscyplinarnej zmiany na poziomie zasad, natomiast otworzyły się nowe możliwości w „praktyce” i na poziomie pojedynczych, zawsze niewyczerpanych w swej różnorodności przypadków – przez te nowe możliwości rozumie się właśnie dopuszczenie do Komunii osób niespełniających warunków z *Familiaris Consortio*. Do tej grupy należy przede wszystkim kardynał Kasper, kardynał Lehmann, być może kardynał Schönborn z prezentacji oficjalnej 8 kwietnia oraz podążający za nim ojciec Antonio Spadaro SJ czy Zbigniew Nosowski, z pewnością także Piotr Sikora czy Artur Sporniak.

Niezadowoleni progresiści musieliby utrzymywać, że Papież niestety nie stworzył żadnych nowych możliwości dyscyplinarnych tym dokumentem lub że stworzył ich za mało. Co ciekawe, nikt nie zajmuje tego stanowiska. Nawet Hans Küng, niekwestionowany champion wśród teologów wskazujących sięgające w nieskończoność zmiany w Kościele, wydawał się zadowolony z adhortacji¹⁵. Myślę, że jest to fakt znaczący: konserwatyści są podzieleni, czy należy obwiniać sam dokument za niejasności i ewentualne zmiany w doktrynie, natomiast progresiści są zgodni, że należy być zadowolonym. To kolejny argument za tezą, że adhortacja napisana jest w taki sposób, że może być łatwo wykorzystana przez zwolenników zmiany w dotychczasowym nauczaniu i praktyce Kościoła.

4. Koszta czterech sprzecznych interpretacji

Jak już powiedziałem, z uwagi na wewnętrzne niejasności tekstu brakuje rozstrzygających merytorycznych argumentów za którąś z interpretacji, skutkiem czego o odczytaniu dokumentu decyduje w znacznym stopniu naga wola, za którą niejednokrotnie idzie (jak w przypadku biskupów) instytucjonalna władza. Spróbujmy

¹⁵ H. Küng, *Francis responded to request for free discussion on infallibility dogma*, ncronline.org (dostęp: 18.10.2016).

jednak ocenić te różne stanowiska z merytorycznego punktu widzenia, szacując, jakie koszty ponoszą zwolennicy sprzecznych interpretacji analizowanego fragmentu. Innymi słowy: do czego muszą się zobowiązać i co muszą założyć, aby forsować swoją interpretację? Im większy koszt, im bardziej kontrowersyjne tezy muszą przyjąć, tym trudniejsze utrzymanie danego stanowiska. Podkreślam jeszcze raz, że z racji niejasności samego dokumentu oraz wypowiedzi Papieża żadne ze stanowisk nie jest niepodważalne, natomiast jedne są rozsądne, inne mniej, a inne jeszcze jawnie absurdalne – jedne kosztują niewiele, inne są zaś horrendalnie drogie.

O kosztach, jakie muszą ponieść zadowoleni konserwatyści, już wspominałem: muszą wziąć w nawias oczywisty kontekst oczekiwania skierowanych pod adresem adhortacji oraz nieoczywiste sugestie w niej zawarte. Jest to wysoka stawka – nawet ci, którzy roztropnie nie chcą zajmować stanowiska w sprawie intencji Papieża, mogą mieć słuszne wątpliwości, czy na pewno Papież nie wiedział o tym kontekście, a skoro wiedział, to czy mógł pozostawić w sposób nieumyślny kontrowersyjny fragment tak niejasnym i podatnym na manipulację. Uznanie, że Papież nie wiedział albo nie rozumiał tego kontekstu, to wysoki koszt, ale nie niemożliwy do zapłacenia. Jeśli zechce się go zapłacić, należy liczyć się z koniecznością odparcia zarzutu o naiwność – zarzutu intencjonalnego ignorowania tych słusznych wątpliwości.

Najmniejsze koszty ponosi niezadowolony konserwatysta, taki jak Robert Spaemann – przynajmniej jeśli chodzi o koszty związane z samą interpretacją tekstu. Nie naraża się on bowiem na zarzut naiwności, ale zarazem nie wikła się w niemożliwe do utrzymania założenia pragmatyczne oraz paralogizmy charakterystyczne dla obu rodzajów progresistów (o tym za chwilę). Jednocześnie niestety naraża się na wysokie koszty związane z konsekwencjami praktycznymi swojej interpretacji. Otóż musi on postawić się w opozycji do Papieża, co samo w sobie powinno być czymś bolesnym dla każdego wierzącego katolika. Ponadto skoro tekst adhortacji co do litery dopuszcza obie interpretacje (konserwatywną i postępową), to głoszenie tezy o zmianie doktryny być może niepotrzebnie wspiera zadowolonych progresistów w ich słusznym, ale niebezpiecznym przekonaniu, że można

posługiwać się adhortacją do uzasadnienia ich stanowiska. Być może byłoby roztropniej – z większym pożytkiem dla Kościoła – trzymać się naiwnej interpretacji zadowolonego konserwatysty, skoro – co do litery adhortacji – jest ona możliwa.

Zadowolony progresista ponosi największe koszty – tak wysokie, że jego stanowisko staje się w sposób oczywisty absurdalne. Jednak walczy on o wielką stawkę praktyczną, jaką jest zmiana dyscypliny Kościoła, co sprawia, że jest on w stanie zapłacić bardzo słoną cenę za swoją interpretację tego dokumentu: płaci merytorycznymi manipulacjami i błędami logicznymi. Zakładam przy tym, że zadowolony progresista chce utrzymywać, że zmiana, która się dokonuje, w rzeczywistości stanowi organiczny rozwój doktryny i dyscypliny Kościoła, a więc że nie dochodzi do zerwania ciągłości. „Nic się nie zmieniło, a jednocześnie zmieniło się wszystko” – ta paradoksalna, a nawet wewnętrznie sprzeczna wypowiedź kardynała Kaspera najlepiej oddaje to stanowisko. Radykalnych progresistów – takich, którzy chcą zmiany doktryny i nie potrzebują utrzymywać, że nie dochodzi przy tym do zerwania – nie jest wielu; to grupa marginalna, na szczęście poza grupą hierarchów kościelnych. Prawdopodobnie zresztą radykalni progresiści znaleźliby się w gronie niezadowolonych progresistów, ponieważ oczekiwali od Franciszka większej jednoznaczności.

Jeśli bowiem założyć, że chcemy zachować nauczanie Kościoła dotyczące grzechu oraz natury sakramentów, a jednocześnie chcemy twierdzić, że *Amoris Laetitia* dopuszcza rozwodników współżyjących w powtórnych związkach do Komunii, musimy wykonać następujące, skazane na bolesną porażkę interpretacyjne *salto mortale*. Należałoby wtedy twierdzić, że domyślnym przedmiotem rozstrzygnięć z rozdziału 305 są osoby, które żyją – a więc pozostają w pewnym trwałym stanie – w powtórnych związkach, nie zachowując wstrzemięźliwości seksualnej (lub innych warunków nałożonych przez rozdział 84 *Familiaris Consortio*) i jednocześnie nie czynią tego w sposób świadomy lub dobrowolny, albo obie te rzeczy naraz. Sądzę, że twierdzenie, że czymś powszechnym jest, że dorośli katolicy nie znają nauczania Kościoła w sprawie nierozzerwalności małżeństwa – że nigdy o nim nie słyszeli – jest po prostu twierdzeniem absurdalnym. Do tego, aby mieć świadomość grzechu, wystarczy wiedzieć, że Kościół definiuje coś jako grzech

– niepotrzebna jest szczególna teologiczna wiedza na temat sakramentu małżeństwa ani tym bardziej głębsza inicjacja w prawdy wiary. A nawet jeśli – choć jest to tryb całkowicie kontrfaktyczny – problemem byłaby taka powszechna niewinna nieświadomość, to należałoby po prostu szybko uświadomić wiernych, nie zaś zmieniać doktrynę.

W tym miejscu zadowolony progresista może próbować się bronić, twierdząc, że „świadomość grzechu” jest czymś, co wymaga rzeczywistego życia wiary i zaangażowania, którego – na tym polega „bieda współczesnego człowieka” – często brakuje. A więc innymi słowy: że można wiedzieć, że „Kościół czegoś zakazuje”, ale i tak nie „mieć świadomości”, że jest to grzech. W tym miejscu bardzo wyraźnie widać, że zadowolony progresista naprawdę dokonuje zerwania wewnątrz doktryny katolickiej. Tak wyśrubowane kryterium „świadomości” nosi wszelkie ślady niezdrowego psychologizmu, natomiast nie ma nic wspólnego z praktyką duszpasterską i teologią moralną Kościoła, dla której wystarczy, aby wierny wiedział, że jego Kościół definiuje i wyjaśnia grzeszność danego czynu, aby miał świadomość, że dany czyn jest grzeszny. Gdyby było inaczej, realizacja podstaw życia katolickiego byłaby możliwa jedynie dla bardzo wąskiego grona wtajemniczonych i dojrzałych, istnienie Dekalogu miałoby zaś bardzo ograniczony sens (te proste przykazania można by bowiem „uświadomić” sobie dopiero po długim czasie), a większość wiernych pozostawałaby niewinna, bo nie w pełni odpowiedzialna za swoje nieświadome czyny.

To samo można by powiedzieć o dobrowolności. Okazywałoby się bowiem, że „trudne sytuacje zranionych rodzin” i uwarunkowania życiowe oraz psychologiczne odbierałyby ludziom dobrowolność – czyniłyby niemożliwym wydostanie się z sytuacji obiektywnie grzesznych, bo byłoby to poza zasięgiem ich wolnej decyzji. Bóg musiałby więc najpierw być okrutny (nie dając im wolnej woli) po to, żeby móc następnie okazać się miłosiernym i udzielić im usprawiedliwienia poza ich wolną decyzją. Takie myślenie jest symptomem problemu, który trafnie diagnozował sam kardynał Kasper: „(...) częste dziś, niemal patologiczne urojenie niewinności. Działa tu imponujący wręcz mechanizm usprawiedliwienia, który ostatecznie stawia pod znakiem zapyta-

¹⁶ W. Kasper, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, przeł.

R. Zajączkowski, Poznań 2014, s. 181-182.

¹⁷ „Tymczasem logiczną konsekwencją przyjęcia propozycji duszpasterskiej kard. Kaspera musi być przyjęcie pesymistycznej wizji natury ludzkiej, przekreślającej zbawczy sens śmierci Jezusa na krzyżu. Otóż, jak zauważyłem powyżej, są takie grzechy, z których nawrócić się nie można. Nawet za łaską Bożą. To nie jest radość Ewangelii. To jest smutek pseudoewangelii. Oczywiście ten faktyczny pesymizm jest niezwykle pociągający. Jeśli z grzechów podnieść się nie sposób, to nie ma moralnej winy w trwaniu w nich. A zatem nie ma i wyrzutów sumienia. Znów trafne słowa Papieża Franciszka stanowią najcelniejszy komentarz: «Chrystus nigdy nie męczy się przebaczeniem. To my czasem mamy dość ciągłego proszenia Go o wybaczenie»”, M. Barcikowski, *Jarmark światowości*, „Christianitas” 55 (2014), s. 14.

nia osobistą odpowiedzialność, a tym samym ludzką godność”¹⁶. Zdumiewające jest jednak, że kardynał Kasper sam pada ofiarą patologii, którą tak trafnie diagnozuje¹⁷.

Koszta, jakie musi ponieść zadowolony progresista, są więc niebotyczne: przyjęcie jawnie absurdałnej wizji ludzkiej odpowiedzialności oraz zakwestionowanie (paradoksalne jak na piew-ców Bożego miłosierdzia) Bożej dobroci. Twierdzę, że nie da się bronić merytorycznie tak absurdałnego stanowiska. Można robić to tylko, wciąż nie rozumiejąc tego absurdu albo zmierzając do zmian instytucjonalnych za wszelką cenę (również za cenę zdrowego rozsądku).

Niezadowolony progresista ma taką samą interpretację sensu rozdziału 305, co zadowolony konserwatysta, więc ponosi również takie same koszty interpretacyjne. Ponadto musi postawić się w pozycji osoby otwarcie negującej sens ciągłości doktryny i dyscypliny sakramentów, co samo w sobie jest bardzo kosztownym stanowiskiem, którego jednak tu nie będziemy analizować.

Wydaje się więc, że jeśli chodzi o koszty dotyczące wiarygodności samego odczytania dokumentu, to najmniej płaci niezadowolony konserwatysta, niewiele więcej zadowolony konserwatysta oraz niezadowolony progresista, najwięcej zaś zadowolony progresista. Jednak ze względu na długiofalową, pragmatyczną opłacalność stanowiska najrozsądniejsze wydaje się stanowisko zadowolonego konserwatysty, ponieważ nie popada ono w sprzeczność z literą dokumentu, a jednocześnie pozwala skuteczniej ograniczać konsekwencje manipulacji progresistów. By uniknąć zarzutu o naiwność, wystarczy przyznać, że dostrzega się koszty tego stanowiska, interpretację konserwatywną przyjmuje dlatego, że jest ona możliwa, nie zaś konieczna na podstawie tekstu adhortacji.

5. „Kasperyzm” – analiza zjawiska

Przyjrzyjmy się teraz bliżej stanowisku zadowolonego progresisty. Pozwoli nam to w dalszej kolejności sformułować pewne obser-

wacje dotyczące dzisiejszego kształtu debaty katolickiej w ogóle, nie zaś tylko dyskusji wokół *Amoris Laetitia*.

Zbigniew Nosowski w swoim pełnym laudacji wstępie do jednej z książek kardynała Waltera Kaspera z przekąsem pisał o tropicielach „herezji kasperyzmu”¹⁸, oskarżając ich o nieznajomość poglądów kardynała. Nie wiem, czy kasperyzm jest herezją, ale z pewnością jest interesującym fenomenem o swojej własnej, wewnętrznej pokrętnej logice. Fenomen ten staje się coraz bardziej powszechny w katolickich dyskusjach, ale kardynał Kasper notorycznie stosuje tę pokrętną logikę, więc jest w pełni uzasadnione, by od jego imienia nazwać to zjawisko. Można je zanalizować, przyglądając się bliżej poglądom kardynała zawartym w jego wypowiedziach i książkach.

Kasperyzmem nazywam więc takie stanowisko w kwestiach dotyczących zmiany form katolickiego życia – takich jak na przykład małżeństwo – które postuluje zmiany dyscyplinarne oznaczające wprowadzenie praktyk sprzecznych z katolicką doktryną, a jednocześnie utrzymuje, że zmiany te nie oznaczają takiej sprzeczności i stanowią „organiczną kontynuację” praktyk zastanych. Kasperyzm przedstawia się więc jako program rozwoju tradycji, a w rzeczywistości jest programem jej zerwania i przekształcenia.

Tym, co rzuca się w oczy przy takim spojrzeniu na ten fenomen, jest sprzeczność między celami deklarowanymi a celami rzeczywistymi – przez cele rzeczywiste rozumiem tu nie „cele intencjonalnie zamierzone”, ale cele „w rzeczywistości wynikające logicznie z tego stanowiska” (o problemie intencji kasperystów piszę w dalszej części tekstu). Sprzeczność ta jest rażąca i wymaga od kasperysty bardzo skomplikowanego systemu uzasadnień, który przekona innych (a może także jego samego), że sprzeczność ta nie zachodzi, a więc że proponowane przez niego zmiany rzeczywiście stanowią organiczny rozwój niezmiennych tradycji. Uzasadnienie to jest karkołomne, wymaga bardzo specyficznego sposobu myślenia – ten właśnie sposób, nie zaś radykalna postawa rewolucyjna, stanowi właściwy, dominujący czynnik współczesnej sekularyzacji katolicyzmu. Sekularyzacja katolicyzmu odbywa się jako unieszkodliwianie doktryny, nie zaś jej jawne obalanie.

¹⁸ Z. Nosowski, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: W. Kasper, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, Warszawa 2015, s. 6.

Czy jednak chodzi tutaj o rzeczywiste zerwanie? Zostańmy przy kwestii Komunii dla osób w powtórnych związkach. *Familiaris Consortio*, jak widzieliśmy, starało się sformułować takie uzasadnienie szczegółowej praktyki, która wcześniej nie była wyróżniona, ale która jest w zasadzie zgodna z istniejącymi już wcześniej zasadami ogólnymi. Chęć uzasadnienia takiej zgody widać wyraźnie w warunkach sformułowanych dla osób w powtórnych związkach chcących przystępować do sakramentu Eucharystii. Chodzi w nich właśnie o zapewnienie niesprzeczności z zasadą nierozzerwalności małżeństwa oraz zakazem cudzołóstwa (przez pozamałżeński stosunek seksualny). *Familiaris Consortio* wydaje się więc *explicite* formułować możliwość zawartą już wcześniej w zasadach podstawowych, ale być może niedostrzeżoną lub nawet praktycznie niewykorzystywaną przez nieuzasadnione przekonanie, że pozostaje ona w sprzeczności z doktryną dotyczącą sakramentów oraz grzechu.

W przypadku uzasadnienia, które kardynał Kasper podaje, aby wykazać zgodność dopuszczenia osób współżyjących w powtórnych związkach do sakramentu Komunii, nie podejmuje się wysiłku, aby pokazać taką niesprzeczność. Co więcej, właściwie w ogóle nie ma takiego uzasadnienia. Znajdujemy tylko ogólne – i w swej ogólności prawdziwe – stwierdzenia, które mają pełnić funkcję takiego uzasadnienia, ale nieodmiennie zostawiają jasno myślącego słuchacza z pytaniem „I co z tego?”: „Można zadać sobie pytanie: czy w obecnie rozważanej kwestii nie jest możliwy dalszy rozwój, który nie znosiłby wiążącej tradycji, ale uwypuklił i pogłębił nowsze tradycje?”¹⁹. „Byłem i jestem przekonany o tym, że Tradycję apostolską w ten sposób, w jaki przekazywano ją na przestrzeni dziejów w Kościele, winno się zachowywać i rozwijać jako rzeczywistość żywą. Nie można jednak zachować Tradycji przez to, że zamienia się ją w wyrzeźbioną w kamieniu formułę, po prostu powtarza i surowo nakazuje”²⁰. „Naturalnie nie może chodzić o subiektywną lub wręcz samowolną interpretację prawa, wbrew jego obiektywnemu sensowi, ani też o czystą o sprawiedliwość sytuacyjną. Przeciwnie, rzecz w tym, aby do konkretnej, często złożonej sytuacji stosować obiektywne prawa w taki sposób, aby w danej sytuacji aplikacja ta była rzeczywiście sprawiedliwa i słuszna”²¹. „Prawda objawienia nie jest sztywnym systemem

¹⁹ W. Kasper, *Droga miłosierdzia*, tygodnikpowszechny.pl (dostęp: 18.10.2016).

²⁰ W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, Kraków 2014, s. 27.

²¹ W. Kasper, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, przeł.

R. Zajączkowski, Poznań 2014, s. 196.

wyrytym na kamiennych tablicach, lecz listem miłosnym żywego Boga”²². Wszystko to prawda, ale z tych ogólnych deklaracji wyrażających konieczność zachowania ciągłości nauczania nie wynika nic dla konkretnego uzasadnienia rozwiązań dyscyplinarnych, o które walczy kardynał Kasper.

Cieszymy się więc z jego deklaracji dobrej woli, ale dalej nie rozumiemy, jak chciałby tę ogólną zasadę wcielić w życie. Musiałby przecież podać uzasadnienie dla rozwiązań dyscyplinarnych analogiczne do tego podanego przez Jana Pawła II. Bo przecież interpretacja zadowolonych progresistów – domniemująca nieświadomość i/lub niedobrowolność katolików trwających w takich związkach – jest, co wykazałem wyżej, jawnie absurdalna. Interpretację tę – obok kilku innych – jest skłonny przyjąć także kardynał Kasper²³. Przypomnijmy bowiem, że w niektórych krajach – takich jak Niemcy – powszechne przystępowanie do Komunii przy jednoczesnym obumarciu praktyki spowiedzi oraz powszechnym problemie powtórnych związków wcale nie jest zjawiskiem rzadkim. W oficjalnych raportach w ogóle nie podaje się danych dotyczących frekwencji w konfesjonałach²⁴, ale z wypowiedzi hierarchów oraz nielicznych prac socjologicznych możemy wnioskować, że sakrament pokuty jest w ojczyźnie kardynała Kaspera w zaniku.

Uzasadnienie z „nieświadomości” nie jest więc żadnym uzasadnieniem, wobec czego generalne deklaracje o konieczności zachowania ciągłości nic nie znaczą, ponieważ pozostają niespełnione.

Kardynał Kasper sformułował jednak jeszcze inne uzasadnienia swojej praktyki: forsując tezę, że w istocie ważność małżeństwa zależy zawsze ostatecznie od subiektywnej pewności małżonków, że rzeczywiście zawarli je dobrowolnie. A więc skoro nie ma takiej pewności – przekonuje kardynał Kasper – to należy ze względów duszpasterskich zrezygnować z traktowania pierwszych „nieudanych” małżeństw tak, jakby były ważne. Innym, choć popadającym w sprzeczność z założeniem o niewinności, uzasadnieniem była rzekoma²⁵ praktyka Kościoła pierwotnego, który był gotowy, „z racji duszpasterskich, w celu niedopuszczenia, by stało się coś gorszego, tolerować to, co samo w sobie jest niemożliwe do zaakceptowania”, przy czym miałoby tu chodzić właśnie o Komunię dla osób współżyjących w powtórnych związkach.

²² W. Kasper,

Rozwodnicy w Kościele,
tygodnikpowszechny.pl
(dostęp: 18.10.2016).

²³ „Wielu kościelnych kanonistów mówi mi dziś, że w naszej pluralistycznej sytuacji nie możemy zakładać, że pary rzeczywiście zgadzają się na to, czego Kościół naucza. Często wynika to również z niewiedzy”, *An Interview with Cardinal Walter Kasper: Merciful God, Merciful Church*, commonwealmagazine.org (dostęp: 18.10.2016).

²⁴ Archiwum oficjalnych raportów niemieckiego episkopatu można znaleźć tu: <http://www.dbk.de/zahlen-fakten/kirchliche-statistik/>.

²⁵ W. Kasper,
Rozwodnicy..., dz. cyt.

Pierwsze uzasadnienie właściwie samo się obala, ponieważ prowadzi do uznania domniemania ważności na podstawie publicznej deklaracji woli za rodzaj „fikcji prawnej”, jak nazywa to wprost kardynał Kasper. Tym samym forsuje on filozofię prawa i teologię sakramentu całkowicie sprzeczną z podstawowymi zasadami przyjętymi w Kościele katolickim. Rozumowanie to można przyjąć tylko za cenę popadnięcia w konflikt z przyjętą powszechnie (nie tylko przez rygorystów) praktyką uznawania ważności małżeństwa. Z pierwszego uzasadnienia wynika bowiem właściwie automatyczne „domniemanie nieważności” małżeństw w stanie rozkładu. Drugie uzasadnienie jest błędne po prostu z powodu wady merytorycznej: orzeczenia Soboru Nicejskiego, na które powołuje się Kasper, dotyczyły w rzeczywistości nie dostępu do sakramentów dla rozwodników, ale dla „wdowców” wchodzących w kolejne związki. Chodziło bowiem o potępienie błędnej nauki rygorystycznych nowacjan, zabraniających zawarcia kolejnego małżeństwa po śmierci pierwszego małżonka.

Wciąż więc postulat ciągłości w rozwoju doktryny pozostaje tu niespełniony. W konsekwencji trudno zaprzeczyć, że kardynał Kasper forsuje coś, co jest zerwaniem z nauczaniem i doktryną Kościoła – wbrew temu, co sam deklaruje.

W jego książkach znajdziemy jeszcze jedną teorię, którą można uznać za próbę uzasadnienia zmian w dyscyplinie sakramentu Komunii. Pisząc o sytuacji w Kościele posoborowych lat siedemdziesiątych, stwierdza on:

Niektórzy uważali, że działanie duszpasterskie oznacza możliwość niezważania na to, co ma charakter „doktrynalny”. Nie było to rozumienie soborowe. Aby zapobiec temu zapominaniu o prawdzie, szukałem rozwiązania w refleksji teologicznej. Uważałem, że znalazłem je w zasadzie *epikei*, względnie zasadzie ekonomii Kościołów wschodnich, czyli takiego przełożenia doktryny na praktykę życia, które odpowiednie uwzględniła równocześnie istotę rzeczy, osoby i sytuacji²⁶.

²⁶ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 39.

Epikēia jest cnotą, o której pisze Arystoteles i którą analizuje św. Tomasz z Akwinu. Umożliwia ona działanie sprawiedliwe w sytuacji,

w której istniejące prawo nie przewiduje normy dla danego przypadku lub nawet z istniejącego prawa wynika działanie prowadzące do niesprawiedliwego rozwiązania tejże sytuacji. Swoje rozumienie tej tomistycznej koncepcji sam Kasper wykląda w taki sposób:

Według Tomasza *epikeia* nie znosi sprawiedliwości, lecz jest raczej doskonalszą postacią doskonałości. Nie ogranicza się do zasad, lecz traktuje poważnie wyjątkowość każdej poszczególniej osoby i każdej poszczególniej sytuacji. Pojedynczej osoby i konkretnej sytuacji nie można nigdy rozpatrywać i traktować jako przypadku podlegającego jednej ogólnej zasadzie bez uwzględnienia konkretnej sytuacji życiowej²⁷.

²⁷ Tamże.

Jest to być może nieco swobodne, ale raczej wierne przytoczenie poglądów św. Tomasza – jedynym budzącym zastrzeżenie wtrętem jest „wyjątkowość osoby”, ponieważ o niczym takim nie ma mowy w tekście św. Tomasza – tym, co jest przygodne i nieskończenie zmienne, są warunki, natura ludzka jest zaś zawsze ta sama i podlega temu samemu prawu. W przypisie do tego fragmentu kardynał Kasper przyznaje, że w tym duchu wystąpił właśnie w roku 1993 z biskupami Lehmannem oraz Saierem z listem duszpasterskim, który po raz pierwszy proponował możliwość warunkowego przekroczenia ograniczeń podanych w 84 rozdziale *Familiaris Consortio*. Znów więc ogólna koncepcja, każąca stawiać wyżej sprawiedliwość od litery prawa w sytuacjach wyjątkowych, miała służyć tu za uzasadnienie konkretnej zmiany w sprawie „Komunii dla rozwodników”. Powodzenie tego listu sam Kasper komentuje w taki sposób:

W liście tym nie kwestionowaliśmy nierozzerwalności małżeństwa, wprost przeciwnie. W równie niewielkim stopniu zaproponowaliśmy ogólne rozwiązanie. Wskazaliśmy raczej na różnorodność i złożoność pojedynczych sytuacji, które czyniły adekwatną tego rodzaju refleksję. Nie wszystko było wówczas przemyślane do końca, problem duszpasterstwa stał się jednak w tym czasie jeszcze bardziej palący²⁸.

²⁸ Tamże.

²⁹ J. Ratzinger, *Letter to the Bishops of the Catholic Church concerning the Reception of Holy Communion by the divorced and remarried Members of the Faithful*, <http://www.vatican.va/> (dostęp: 18.10.2016).

³⁰ S. th. II^a-II^{ae} q. 120 a. 1 co.

³¹ „Epikieia nie znosi sprawiedliwości po prostu, lecz sprawiedliwość według danego prawa” (II^a-II^{ae} q. 120 a. 1 ad. 1).

Istotnie. List był tak nieprzemyślany, że spowodował interwencję ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kardynała Josepha Ratzingera, który stanowczo potępił te propozycje i nakazał wycofanie rzeczonego listu²⁹. Można więc odnieść wrażenie, że kardynał Kasper próbuje skorzystać z pontyfikatu Papieża Franciszka, by przeprowadzić to, co zostało zablokowane interwencją Josepha Ratzingera dwadzieścia trzy lata temu, za pontyfikatu Jana Pawła II.

Uważna lektura fragmentów *Sumy teologii*, które ogólnikowo omawia kardynał Kasper, pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego zastosowanie „praktycznego rozsądku” zorientowanego na sprostanie „konkretnym sytuacjom” prowadzi do wniosków dokładnie przeciwnych, niż chciałby kardynał Kasper. O cnocie *epikei* św. Tomasz pisze, że pozwala ona postąpić sprawiedliwie tam, gdzie wykonanie istniejącego prawa stanowionego nie byłoby wystarczające albo nawet prowadziłoby do skutków sprzecznych ze sprawiedliwością³⁰. Jako przykład podaje przypadek furiata, który w napadzie szału chce chwycić za swój miecz. Choć miecz ten jest jego własnością i ma prawo nim się posłużyć, w przypadku szału – którego prawo posiadania normalnie nie przewiduje – należy je uchylić i odebrać mu miecz, by nie wyrządził on szkody sobie lub innym. Cnota *epikei* pozwala osiągnąć sprawiedliwość tam, gdzie prawo stanowione okazuje się niewystarczające, bo nie przewidziało wyjątkowej sytuacji. Przypadek szału jest przypadkiem szczególnym, który należy dołączyć do ogólnej normy prawa własności w taki sposób, by uchylić ją w tym danym wypadku – „uchylenie” oznacza jednak sprecyzowanie, że prawo posługiwania się własnością może nie działać, jeśli właściciel jest szalony. Nie jest to więc zaprzeczenie sprawiedliwości, ale uściślenie istniejącego prawa, pozwalające postąpić sprawiedliwie³¹.

Widzimy, dlaczego przypadek „Komunii dla rozwiedzionych” nie spełnia tych warunków. Po pierwsze, w roztrząsanej tu kwestii dopuszczenie osób współżyjących w powtórnych związkach nie jest aktem sprawiedliwości – jest to zasadniczo wbrew sprawiedliwości, co zresztą przyznaje sam Kasper, mówiąc o rzekomej praktyce Kościoła pierwotnego. Dopuszczenie takie jest raczej aktem „miłosierdzia” rozumianego jako anulowanie tego, co jest sprawiedliwe – nierozzerwalność małżeństwa nie jest bowiem przygodnym

prawem stanowionym, ale zasadą sprawiedliwości względem samego Stwórcy. Po drugie, nie jest prawdą, że istniejące prawo kościelne nie przewidywało przypadku, o którym mówi Kasper – dokładnie przewidywało, zarówno w definicji pojęcia grzechu oraz w adhortacji św. Jana Pawła II, gdzie mówi się dokładnie o tej grupie osób, którą Kasper chciałby dopuścić do Komunii. A więc propozycja Kaspera nie uwzględnia nieprzewidzianego przypadku, tylko zmienia regułę – którą zgodnie z zasadą *epikei* sformułował św. Jan Paweł II – dla przypadku już przewidzianego. Po trzecie wreszcie – to już najsłabszy argument – z przykładów podanych przez Tomasza wyraźnie widać, że chodzi o sytuacje wyjątkowe i naprawdę nieregularne. Fakt powszechnego zerwania z dyscypliną sakramentów oraz zanik praktyki spowiedzi nie jest takim przypadkiem – chyba że uznać, że znaczna część wiernych jest w takiej sytuacji jak furia z przykładu Akwinaty.

Widać więc, że niechlujna lektura św. Tomasza służy skądinąd uznanemu teologowi – podobnie jak wszystkie poprzednie sofizmaty i manipulacje – do „uzasadnienia” praktyki, która stanowi oczywiste zerwanie z dotychczasową dyscypliną. Widać też, że nie da się pogodzić tej praktyki z podstawowymi prawdami doktryny na temat grzechu i natury sakramentów. Strategia ta – strategia kasperyzmu – jest przez kardynała Kaspera stosowana z uporem od wielu lat. Wciąż powtarza on przy tym te same frazesy o „krytyczno-konstruktywnym” zachowywaniu tradycji, aplikowaniu jej do nowych sytuacji i „organicznym rozwoju”, powołując się nawet na Johna Henry’ego Newmana³². Choćby z dzieła tego ostatniego kardynała można się dowiedzieć, że prawdziwy rozwój doktryny wymaga zachowania ciągłości zasad, asymilacji respektującej niesprzeczność z tymi zasadami oraz logiczną niesprzeczność kolejnych „postaci doktryny”³³. Widzieliśmy wielokrotnie – w każdym z przywołanych zestawów argumentacji – że nie czyniły one zadość tym wymogom. Interpretacje podawane przez kardynała Kaspera są po prostu logicznie sprzeczne z tymi istniejącymi wcześniej: nieświadomość grzechu pomimo znajomości nauki Kościoła jest sprzeczna z rozumieniem świadomości przyjmowanym w teologii moralnej; traktowanie domniemania ważności sakramentu jako fikcji prawnej jest sprzeczne z rozumieniem oświadczenia woli; stosowanie cnoty *epikei* jako obejścia

³² Tamże, s. 33.

³³ J. H. Newman,
*O rozwoju doktryny
chrześcijańskiej*,
przeł. J. W. Zielińska,
Warszawa b.r.w., s. 175-189.

sprawiedliwości jest sprzeczne z rozumieniem jej jako wypełnienia sprawiedliwości. Nade wszystko zaś praktyczny domniemany „wniosek” tych rozumowań – dopuszczenie do Komunii osób współżyjących w powtórnych związkach – nie daje się pogodzić z nauką o sakramentach. W tej sytuacji nie ma mowy o „ciągłym rozwoju doktryny”, a tego typu zapewnienia trudno traktować inaczej niż jako próbę – świadomą lub nie – wyminięcia konsekwencji głoszenia wewnątrz samego Kościoła nauki sprzecznej z jego nauczaniem.

O tym, że kardynał Kasper najwyraźniej zupełnie świadomie odrzuca zasadę niesprzeczności w rozwoju doktryny (ale w takim razie po co powołuje się na głoszącego ją kardynała Newmana?), świadczą jego własne słowa:

Można również zauważyć logiczny, czy też organiczny, rozwój, który od *Syllabusu*, z jego odrzuceniem idei nowożytnych z ideą wolności religijnej na czele, wiedzie prostą drogą do dokumentów *Gaudium et spes* i *Dignitatis humanae*, które przyjęły właśnie te idee w sposób krytyczny, a zarazem konstruktywny. To samo odnosi się do encykliki *Mortalium animos*, z jej odrzuceniem ruchu ekumenicznego, oraz do dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, który właśnie ten ruch ekumeniczny nazwał impulsem Ducha Świętego. Z pewnością we wszystkich tych przypadkach nie można mówić o zerwaniu z przeszłością, lecz raczej o twórczej ciągłości w duchu odnowy³⁴.

³⁴ W. Kasper, *Kościół*

katolicki..., dz. cyt.,

s. 32-33.

„Logiczny, czy też organiczny” znaczy najwyraźniej dla Kaspera „nierespektujący zasady niesprzeczności”. Sam bowiem (nieśluszenie) twierdzi, że dokładnie to, co *Syllabus* odrzucił, właśnie to – „właśnie te idee” – Sobór Watykański przyjął; to, co encyklika *Mortalium animos* potępiała, właśnie to – „właśnie ten ruch ekumeniczny” – zostało przyjęte. Skoro to samo – nie zaś co innego, rozumiane w inny sposób – zostaje raz odrzucone, a raz przyjęte, to „logiczny” rozwój doktryny według oryginalnej koncepcji kardynała Kaspera polega właśnie na logicznej sprzeczności. Tego kompletnego pomieszania pojęć dopełnia fakt, że

kardynał Kasper powołuje się przy tym afirmatywnie na koncepcję „hermeneutyki ciągłości” Benedykta XVI³⁵, która miałaby oznaczać takie właśnie podejście do ciągłości tradycji.

³⁵ Tamże, s. 27-33.

Widzimy teraz w całej okazałości, na czym polega przedziwny stan umysłu „kasperyzmu” – z uporem powtarza się, że proponowane zmiany składają się na organiczny rozwój tej samej tradycji, przy czym w szczegółowych uzasadnieniach tych zmian popełnia się tyle błędów logicznych i manipulacji, iż nie dość, że uzasadnienie tych zmian staje się niemożliwe, ale sama ta sofistyczna argumentacja świadczy dokładnie przeciw tym uporczywym deklaracjom. Dla każdego obdarzonego minimalną przenikliwością obserwatora staje się to szybko zrozumiałe. Kardynał Kasper trwa zaś w tym stanie od wielu lat. To zdumiewający fenomen, w którym najdziwniejsze jest to, jak bardzo można nie potrafić skonfrontować się z oczywistym sensem swoich wypowiedzi i nieustannie powtarzać pseudoargumentację na ich rzecz, jednocześnie uchodząc za uznanego teologa i intelektualistę.

6. Pytanie o intencje

Polemika z zadowolonymi progresistami często polega na odpięciu zarzutu o stosowanie argumentu *ad personam*. Skoro bowiem twierdzę, że sens wypowiedzi kardynała Kaspera podważa właściwe rozumienie ciągłości tradycji w Kościele katolickim, a nawet że ma destrukcyjny wpływ na świadomość katolików, to tym samym wydaję się przypisywać kardynałowi Kasperowi intencję niszczenia Kościoła i jego doktryny. Takie przypisanie intencji jest nie tylko oburzające, ale i absurdalne, ponieważ tym samym twierdziłbym, że kardynał Kościoła działa na jego szkodę. Zadowolony progresista będzie więc twierdził, że przypisuję kardynałowi Kasperowi nieczne intencje. Ponadto, śledząc złożoną i pokrętną logikę rozumowania zadowolonych progresistów, również ktoś nieuprzedzony mógłby zapytać, jakie intencje stoją za takim sposobem myślenia. Z obu tych powodów – obaw progresistów i naturalnie rodzących się pytań – musimy poświęcić nieco uwagi pytaniu o intencje analizowanej tu strategii interpretowania doktryny katolickiej.

Jest to pytanie nieuniknione, jednakże chciałbym zacząć od zrelatywizowania jego znaczenia. Tym, co stanowi przedmiot naszej

analizy, jest zasadność założeń, spójność argumentacji i pragmatyczne konsekwencje analizowanego stanowiska. Wszystko to da się wyczerpująco ustalić i opisać wyłącznie na podstawie samych wypowiedzi (tekstów). Dotyczy to zarówno kardynała Kaspera, jak i wszystkich jego zwolenników oraz w ogóle wszystkich uczestników tej dyskusji, w tym również mnie. Nie potrzeba do tego domyslać się intencji stojących za wypowiedzią, bo nie o rekonstruowanie intencji w ogóle tu chodzi – chodzi tylko o wspomniane założenia, argumenty i konsekwencje wyartykułowanych stanowisk.

Oczywiście pytanie o relację między wyrażonym stanowiskiem a osobistą intencją jest ważne, a przede wszystkim interesujące, a staje się nawet narzucające się, jeśli stanowisko jest absurdalne, jak w przypadku kardynała Kaspera. Niemniej odpowiedź na to pytanie jest niezależna od odpowiedzi na pytanie o spójność i zasadność stanowiska, a nawet może i powinna przyjść po niej. Dlatego z samego faktu, że moja interpretacja kasperyzmu rodzi pytania o intencje kogoś wyznającego tak karkołomne przekonania, nie wynika jeszcze, że samą tę interpretację należy odrzucić. Po pierwsze, dlatego, że stosunek między intencjami a przekonaniami bywa naprawdę rozmaity, a nawet ludzie zazwyczaj rozsądni potrafią w szczególności dla siebie ważnych kwestiach podtrzymywać stanowisko absurdalne. Po drugie zaś, dlatego, że moja interpretacja kasperyzmu co do zasady może zostać uzasadniona lub obalona wyłącznie na podstawie sensu samych wypowiedzi kardynała Kaspera i jego zwolenników.

Tyle właściwie powinno wystarczyć w odpowiedzi na pytanie o intencje. Nie wypowiadając się ostatecznie na temat rzeczywistych intencji konkretnych dyskutantów, chciałbym jednak uzasadnić tezę, że „dobre intencje” – intencje zgodne z odpowiednio rozumianym interesem Kościoła – mogą co do zasady stanowić psychologiczne zaplecze wewnętrznemu sprzecznemu stanowisku, jakim jest zadowolony progresizm.

Wystarczy zgodzić się, że wewnętrzna sprzeczność poglądów oraz ich prowizoryczność nie jest wygórowaną ceną za pozór uzasadnienia rozumienia doktryny katolickiej, które to uzasadnienie pozwala obronić obecność Kościoła w „świecie współczesnym”. Gdyby to rozumienie doktryny było inne – tak jak, sądzę,

przypuszcza zadowolony progresista – Kościół byłby zagrożony w swoim istnieniu, to znaczy odeszliby od niego wszyscy lub niemal wszyscy. To przekonanie dobrze obrazuje odpowiedź pewnego holenderskiego księdza, którego zapytałem w kontekście *Amoris Laetitia* o to, czy jego parafianie w powtórnych związkach regulują swoją sytuację zgodnie z wytycznymi *Familiaris Consortio* przed przystąpieniem do Komunii: „Nie wiem – usłyszałem odpowiedź. – Gdybym o to pytał, musiałbym zamknąć kościół”. Stawką w sporze o to, jak i czy rozumieć oraz stosować doktrynę sakramentów w przypadku osób w powtórnych związkach, jest w tej perspektywie po prostu byt Kościoła.

Jeśli zgodzić się, że jedyną reakcją na przypomnienie tradycyjnej nauki musi być odejście wiernych, i jeśli zgodzić się, że ważniejsze od zachowania tej nauki jest zachowanie jakiegokolwiek obecności katolicyzmu, to intencją zadowolonego progresisty może być po prostu utrzymanie – i tak mocno już uszczuplonej – pozycji Kościoła, a nawet jego przetrwanie. Zmaganie się ze sprzecznościami, które z konieczności pojawiają się przy próbie uzasadnienia, że nowa nauka nie różni się od tej, którą chciało się porzucić, jest już tylko tragiczną, ale uzasadnioną ofiarą za decyzję realizacji tej intencji. Najważniejsze jest, aby Kościół trwał – ta szlachetna intencja może usprawiedliwić nawet popadnięcie w sprzeczności z dotychczasową doktryną. Cóż jest bowiem ważniejsze: głoszenie Ewangelii czy logika? Pseudoteorie służące przedstawieniu tego zerwania jako „organicznego rozwoju” mają złagodzić ból znoszenia tych sprzeczności, ale w gruncie rzeczy nie są niezbędne – zadowolony progresista jest w stanie ponieść nawet tę ofiarę z logiki. W ostateczności najważniejsze i tak jest to, by móc wciąż być Kościołem w świecie współczesnym. Dlatego nawet niezbite wykazanie sprzeczności nie powoduje, że zadowolony progresista porzuca swe pozycje – w gruncie rzeczy jest przygotowany na akceptację tych sprzeczności, choć łatwiej by było, aby ktoś dał się przekonać paralogizmom kardynała Kaspera. Jeśli te moje domysły o intencjach są prawdziwe, to wykazanie wewnętrznej sprzeczności argumentacji zadowolonego progresisty w rzeczywistości nic nie da – i tak będzie on zdeterminowany podtrzymywać swoje stanowisko w imię wyższej sprawy. Byłby to jeszcze jeden argument za nierozstrzygalnością i jałowością sporów wokół *Amoris Laetitia*.

Ta rekonstrukcja intencji, choć opiera się w dużej mierze na deklaracjach samego kardynała Kaspera, ma na celu jedynie wykazanie możliwości takiego stanowiska – bez rozstrzygania, kto i w jakim stopniu ma takie właśnie intencje. Jak sądzę, tyle wystarczy, aby odpowiedzieć na pytania rodzące się w naturalny sposób wobec mojej interpretacji tego sporu. Pozwala to też głębiej zrozumieć specyfikę tej dziwacznej sytuacji. Jednocześnie raz jeszcze chciałem podkreślić, że ten domysł dotyczący intencji – którego nie jestem tak pewien jak wniosków, które z konieczności płyną ze stanowiska zadowolonego progresisty – w ogóle nie jest konieczny, aby uzasadnić moją interpretację poglądów kardynała Kaspera i jego zwolenników.

7. Teoria „zmiany języka”

„Moje podejście sprawiło, że pojęcia «konserwatywny» i «postępowy», dwa slogany okresu soborowego i posoborowego, nie były dla mnie nigdy sensowną alternatywą i zawsze wzbraniałem się przed przypisywaniem mnie do któregoś z tych obozów”³⁶. W ten sposób kardynał Kasper mówi to, co mówi też większość progresistów. Nikt nie chce przedstawiać się jako rewolucjonista. Co więcej, zapewne znaczna część faktycznych progresistów nie tylko tak się nie przedstawia, ale też rzeczywiście tak o sobie nie myśli. I to, że stało się to możliwe na taką skalę, jest właśnie istotą problemu. Rozkład katolicyzmu – ten sam, który tak martwi kardynała Kaspera – dokonuje się właśnie dzięki takim zmianom, które przedstawiają się i są przeżywane jako organiczne „adaptacje”. Przedstawiają się one jako niespektakularne, niekontrolowane, w gruncie rzeczy „konserwatywne”, skoro zachowują „ciągłość istotnej tradycji”.

Jak jednak doszło do tego, że stało się to możliwe na taką skalę? W tym miejscu możemy przejść od pouczającej analizy jednej debaty do szerszego kontekstu przekształceń katolicyzmu. W ten sposób dyskusja wokół *Amoris Laetitia* pozwoli nam zrozumieć specyfikę współczesnej dynamiki sekularyzacyjnej wewnątrz Kościoła.

Odpowiedzi na to pytanie „jak do tego doszło?” należy szukać w istotnej zmianie oficjalnej strategii obecności Kościoła w świecie nowoczesnym, która dokonała się w latach pięćdziesiątych ubie-

³⁶ Tamże, s. 27.

głego wieku. W tym punkcie akurat progresiści mają rację – był to czas przełomu. Do głównego nurtu katolickiej opinii publicznej – również do głównego nurtu katolickiego duszpasterstwa – trafiło wtedy przekonanie, że konieczna jest „zmiana języka”. Zmiana ta miała służyć temu samemu, czemu służyła strategia „syllabusa błędów” – zabezpieczeniu doktryny i misji Kościoła w obcym mu, jak wtedy sądzono, „świecie współczesnym”. Na poziomie tego podstawowego celu zwolennikom „zmiany języka” chodziło o to samo, co zwolennikom *Syllabusa*. Uznano jednak, że zamiast wzmacniać czytelność katolickiej doktryny przez odróżnienie jej od nieprawomyślnych sformułowań, lepiej przedstawić tę samą doktrynę za pomocą nowego języka, który w sposób mniej rażący dla tzw. „nowoczesnego człowieka” przedstawi mu tę samą katolicką prawdę. Kościół spodziewał się, że dzięki temu stanie się bardziej przekonujący. Skąd wzięło się to przekonanie? Odpowiedź na to pytanie pozwoli nam dokładniej dostrzec, dlaczego zwolennicy tej metody – również w dyskusji o *Amoris Laetitia* – są tak dobrze zabezpieczeni przed argumentami strony przeciwnej.

„Minęło trzysta lat. Sytuacja się odwróciła. Teraz Wielki Inkwizytor, ten, który wydał wyrok na Jezusa, sam stoi przed sądem”³⁷ – to literackie zakończenie *Antyryzymskiego resentymentu* von Balthasara dobrze oddaje stan umysłu, który stał się w połowie dwudziestego wieku powszechny nie tylko wśród osób znajdujących się poza kontrreformacyjnymi granicami katolicyzmu, ale również wewnątrz nich. Antyryzymska legenda prawosławnego Dostojewskiego stała się również mitem zachodniego chrześcijaństwa, kiedy nieskuteczność kontrreformacyjnej strategii ujawniła się z całą mocą w połowie dwudziestego wieku. Dokonane wówczas przekształcenie katolicyzmu – którego kumulacją byłyby duszpasterskie innowacje okresu posoborowego – oznaczało także przekształcenie rozumienia racjonalności doktryny.

Zaawansowana kultura pisma posługująca się drukiem była warunkiem możliwości katolickiej kontrreformacji, a potem katolickiego antymodernizmu. Kłątwa i *Syllabus* stanowiły narzędzia, za pomocą których Rzym wytyczał coraz wyraziściej otaczającą go granicę. Nazwijmy tę strategię „strategią kontrreformacyjną”. Strategia ta została ostatecznie zarzucona. Właściwym powodem tego stanu rzeczy było stworzenie zbyt złożonego systemu kody-

³⁷ H. U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment*, przeł. W. Szymona, Poznań 2004, s. 373.

fikacji, który postawił zbyt ściśle wymagania nowoczesnemu dyskursowi religijnemu, których ten nie mógł czy też raczej nie chciał spełnić. Ostatecznym wynikiem kontrreformacyjnej kodyfikacji był spójny system prawny, który prezentował katolicką doktrynę i dyscyplinę w postaci precyzyjnych definicji, a przynajmniej miał takie ambicje. Precyzyjne definicje pozwalały ustalić jednoznacznie prawomyślne i nieprawomyślne rozumienie doktryny, a więc w konsekwencji precyzyjnie określić granice Kościoła: wyłączyć tych, którzy nie zgadzali się na zdefiniowaną naukę.

W czasach, o których tu mówimy, rzymski racjonalizm pozbawiony już był rzymskiego miecza – rygoryzm i precyzja Magisterium Kościoła pozbawiona była możliwości innego oddziaływania niż działanie dyskursywne – dyskursywna porażka nie mogła być już nadrobiona polityczno-dyscyplinarną rekonkwistą. Antymodernistyczny katolicyzm zdefiniował się na potrzeby autonomizującego się systemu społecznego i była to jego ostatnia próba obrony: uwolnienie całego tkwiącego w nim potencjału racjonalności. Po tym jednak, jak definicje zostały ogłoszone, okazało się, że precyzja sformułowania nie gwarantuje jego skuteczności. „Ujęzykowanie *sacrum*” – jak powiedziała by Jürgen Habermas – było tu nie przyczyną dezintegracji systemu religijnego i sekularyzacji, ale reakcją na nią. Reakcja ta, przynajmniej zdaniem niektórych, okazała się zupełnie nieskuteczna. Twierdzenie jednak, że to właśnie ona była przyczyną sekularyzacji, jest pomyleniem przyczyny ze skutkiem.

Sytuację tę przeczuli katolicy moderniści początku wieku dwudziestego, a w bardziej ortodoksyjnej formie przemysłała nowa formacja teologów między latami trzydziestymi a sześćdziesiątymi. Ich rozpoznania, prowadzące do postulatu „zmiany języka”, zostały instytucjonalnie zintegrowane z doktryną Kościoła na Soborze Watykańskim II. Wypracowano nową strategię – nazwijmy ją „strategią dialogu”. Polegała ona na takim uelastycznieniu i upłynnieniu formuł językowych, aby uczynić je podstawą kooperacji między systemem Kościoła katolickiego a społecznym, wyemancypowanym środowiskiem.

Z tą nową strategią dekodyfikacji religii katolicyzm wszedł w fazę zaawansowanej, „postgutenbergowskiej” kultury informacyjnej. Zapewne umożliwiła mu ona większą kooperację ze śro-

dowiskiem społecznym, lecz dokonane w ten sposób zluźnianie granic na pewno nie miało ostatecznie skutku antysekularyzacyjnego; przeciwnie, potwierdziło raczej, że kodyfikacja i wytyczenie granic właściwe religiom piśmiennym są naturalną drogą obrony ich integralności. Upłynnienie granic zwiększa elastyczność systemu religijnego, ale zarazem przyspiesza proces jego sekularyzacji, to jest dezintegracji przez podporządkowanie go systemowi społecznemu. Ta zmiana strategii była próbą uchronienia się przed całkowitą marginalizacją katolicyzmu, będącą ceną, jaką Kościół zapłacił za zachowanie integralności.

Skodyfikowane formuły kontrreformacyjne były zbyt jawne i jednoznaczne, by można je było po prostu zignorować i porzucić. Konieczna była więc taka praca, która zachowując ustalony przebieg granic doktryny, mogłaby uczynić je – choćby psychologicznie – mniej wiążącymi. Oznaczało to zachowanie przekazanego prawa i zmianę jego wykładni. Zastosowany tu mechanizm interpretacyjny był następujący: należało zachować nominalną ciągłość prawa, lecz nadać zastosowanym w nim formułom na tyle ogólny zakres, by z jednej strony możliwe było zachowanie takiej ich interpretacji, która byłaby niesprzeczna z poprzednimi na poziomie pojęciowym, a z drugiej strony by legitymizowała nową praktykę. Sprowadzenie „ciągłości” doktryny do „niesprzeczności” oznaczało tym razem przyjęcie takiej definicji ciągłości, która umożliwiałaby odmiennność, która na poziomie dyscyplinarnym mogłaby oznaczać jawną sprzeczność.

Pomysł był i jest dość prosty: doktryna Kościoła stanowi zbiór prawd, które można wyrazić na różne, niesprzeczne z sobą sposoby. Gdy jeden z tych sposobów staje się nieskuteczny, można wypracować inny, dostosowany do wymagań czasów i miejsca, w których głosi się zawsze tę samą doktrynę. Na tym ogólnym poziomie pomysł jest niekontrowersyjny, lecz gdy przyjrzeć się rzeczywistej formie, w jakiej był i jest przeprowadzany, okazuje się, że generuje on dwa podstawowe problemy.

Po pierwsze, stoi za nim założenie – z którego skrupulatnie się korzysta – że związek między treścią doktryny („istotą chrześcijaństwa”, jak powiedzieliby moderniści) a jej językową formą wyrazu jest przygodny. Innymi słowy, przyjmuje się, że istnieje coś takiego jak wyabstrahowana i „niecielesna”, niezwiązana z żadną

formą wyrazu „istota” i przygodne symbole, formuły i znaki, które ją wyrażają. Jest to założenie problematyczne, ponieważ praktyka Kościoła kierowała się zawsze pragmatyką języka religijnego à la Wittgenstein, zgodnie z którą dana treść jest osiągalna tylko przez daną formę językową. Niejęzykowa treść jest czymś, o czym w ogóle nie możemy mówić. Skoro do treści zawsze mamy dostęp tylko w określonej formie, w danym sformułowaniu, to różnice między takimi formami są jedynymi różnicami, które możemy odróżniać. W konsekwencji różnice między formami wyrazu pozostawione bez ujednolicającego komentarza prowadzą do powstania różnic w treści. Oznacza to, że właściwie nie istnieje coś takiego jak abstrakcyjna treść czy niejęzykowa „myśl”, którą można wyrazić zupełnie dowolnie: wypowiedzi są raczej rodzajami działań, które łączą się z określonymi formami życia. Zmieniając wypowiedź (formułę), mówimy co innego, robimy co innego i żyjemy w inny sposób. Taka zresztą intuicja stoi za ideą (czy też raczej praktyką) publicznego wyznania wiary w formie *Credo*: dopiero gdy powtórzy się te same słowa (w tym samym brzmieniu), wiadomo, że jest się członkiem jednomyślniej wspólnoty wiary. Wyraźnie zakreślona granica (zdefiniowana formuła wyznania wiary) umożliwia rozstrzygnięcie, kto jest, a kto nie jest członkiem wspólnoty Kościoła.

Po drugie, problematyczny jest sposób, w jakim dokonuje się przekładu jednego języka doktryny na drugi. Skoro bowiem trzeba wyrazić „to samo, co zawsze”, ale w „nowy sposób”, to konieczne jest przyjęcie jakiegoś elementu wspólnego, względem którego będzie się porównywać przekład. Tym elementem wspólnym jest właśnie wspomniana „istota chrześcijaństwa”, ale pamiętajmy, że również ona zawsze musi wystąpić w formie językowej. Trzeba bowiem ją jakoś nazwać, wszystko jedno, czy będzie to „synostwo Boże”, „wartości ewangeliczne”, „miłosierdzie”, „sacrum”, a następnie opisać. W każdym razie dawny język, który ulega zmianie, okazuje się językiem symboli i metafor, którymi wyraża się ten „kod pierwotny” domniemanej istoty chrześcijaństwa.

Jest to istotny punkt, ponieważ historyczny fakt jest taki, że tradycyjnie teolodzy katoliccy myśleli o doktrynie i Ewangelii raczej jako o prawie, czyli zbiorze reguł regulujących formy życia, niż jako o zbiorze symboli i metafor. Innymi słowy, myśleli właśnie

w ten wittgensteinowski sposób, o którym pisałem wyżej. Dlatego pomysł na „zmianę języka” w opisanej wyżej formie musi oznaczać zarazem zmianę sposobu myślenia o tym, czym właściwie jest doktryna katolicka: czy jest zbiorem definicji i reguł nadających życiu odpowiednią formę, czy też jest zbiorem symboli, który wyraża w gruncie rzeczy trudną do dookreślenia „istotę chrześcijaństwa”. Jeśli więc biskup Gądecki dziwił się w październiku 2015 roku, że inni uczestnicy Synodu mogą proponować zmiany dyscyplinarne sprzeczne z doktryną, a jednocześnie twierdzą, że można zmieniać dyscyplinę, nie naruszając doktryny, to odpowiadam, że wyjaśnieniem tej sytuacji jest fakt, że polski biskup rozumie naturę doktryny inaczej niż wspomniani zwolennicy zmian: on bardziej jako system prawny, oni bardziej jako narrację posługującą się symbolami.

Istotne jest tutaj rozróżnienie na dyskurs i praktykę: uogólniając i przekształcając tradycyjne definicje doktrynalne do postaci nominalnie niesprzecznej, generuje się nowe formuły dyskursu, które z kolei mogą posłużyć za legitymizację nowych form praktyki, która jest już całkowicie odmienna, niejednokrotnie sprzeczna i pozbawiona ciągłości z praktyką tradycyjną. Sekularyzacyjny potencjał nowych uzasadnień kryje się nie w ich wprost wyrażonej sprzeczności z poprzednią formą katolicyzmu, ale w ich bezbronności w stosunku do interpretacji, które wywodzą z nich zsekularyzowane formy życia. Widzieliśmy to dobitnie na przykładzie kasperyzmu.

Ostatecznie okazuje się więc, że zadowoleni progresiści posługują się trójpoziomowym modelem prawdy katolickiej. Na najniższym, podstawowym poziomie wyróżniają „istotę chrześcijaństwa”. Jest ona ostatecznym punktem odniesienia, mającym gwarantować tożsamość chrześcijaństwa w czasie. Po bliższym zbadaniu okazuje się, że najczęściej jest ona funkcją bieżących uwarunkowań politycznych i psychologicznych („etyczność”, „miłość”, „dialog” etc.). To, co miało być nieprzemijającą prawdą objawienia, okazuje się przygodnym mniemaniem epoki. Istniejąca doktryna kościelna – ta zawarta w katechizmach i dokumentach Magisterium, jest wyrazem tej istoty, który jednak zawsze pozostaje niedoskonały i ma charakter mniej lub bardziej symboliczny: „dogmaty stanowią niedoskonały wyraz istoty chrze-

ścijaństwa”, powiada zadowolony progresista. Z kolei praktyki katolickiego życia – to, co opisuje kościelna dyscyplina – same również „w pewien sposób” wynikają z doktryny, ale również ten sposób nie jest ściśle określony. Właściwie to zadowolony progresista w ogóle nie jest w stanie podać reguły takiego wynikania, a powiązanie danych praktyk z danymi naukami uważa raczej za historyczną przygodność – fakt dany i zastany.

To trójpoziomowe niedokładne wynikanie pozwala osiągać radykalne zmiany w formach życia katolickiego bez posuwania się do postulowania sprzeczności między kolejnymi sformułowaniami doktrynalnymi. To, że dwa sformułowania doktrynalne nie są sprzeczne, nie oznacza bowiem, że wynikające z nich rozwiązania dyscyplinarne nie mogą być sprzeczne – pamiętając, że sposób wynikania dyscypliny z doktryny nie jest jasno ustalony. Jeśli zatem ze zdania doktrynalnego A, „małżeństwo jest sakramentem świętym”, wynika rozwiązanie dyscyplinarne A', zaproponowane przez św. Jana Pawła II w 84 rozdziale *Familiaris Consortio*, to ze zdania doktrynalnego B, „małżeństwo katolickie jest pewnym ideałem”, wynikać będzie rozwiązanie dyscyplinarne B', zakładające dopuszczanie do Komunii św. osób współżyjących w powtórnych związkach (tak wnioskuje kard. Kasper). Zauważmy, że zdania A i B nie są z sobą w oczywisty sposób sprzeczne, choć zdanie B może wydawać się mylące. Natomiast rozwiązania A' i B' – wynikające odpowiednio ze zdań A i B – są jak najbardziej sprzeczne i nie do pogodzenia. Zadowolony progresista posługując się więc takim modelem prawdy katolickiej (istota-doktryna-dyscyplina), jest w stanie wprowadzać sprzeczność form życia katolickiego, zasłaniając się brakiem sprzeczności na poziomie doktrynalnym.

Rzecz jasna cała ta operacja opiera się na modelu prawdy wiary, który sam w sobie jest kontrowersyjny: kontrowersyjne jest istnienie „istoty chrześcijaństwa” różnej od zdefiniowanej przez Pismo św. i Tradycję doktryny oraz luźny charakter relacji, jakie zadowolony progresista ustanawia między doktryną a dyscypliną.

Na tym właśnie polega niepodatność najzgorzalszych zwolenników „zmiany języka” na argumenty strony przeciwnej, tutaj też znajduje się przyczyna największej irytacji ich adwersarzy. Bronią strażników ortodoksji jest zazwyczaj żądanie logicznego uzgodnienia przekonań z dotychczasowym nauczaniem. Widzieliśmy

to dobitnie na przykładzie listu wystosowanego przez grupę skupioną wokół Johna Shawa. Żądanie to opiera się na odrzuceniu różnicy między „istotą chrześcijaństwa” a doktryną i przyjęciem ściślejszego wynikania dyscypliny z doktryny – takiej ścisłej relacji, która wyraża się w formule *lex orandi, lex credendi* czy tezie o ścisłym związku między ortopraksją a ortodoksją. Zwolennicy zmian posługujący się „zmianą języka” mogą zawsze – na ogólnym poziomie – wybronić niesprzeczność swoich twierdzeń z zawartością doktryny. Kto zaprzeczy, że „miłosierdzie odnosi triumf nad sądem”? Kto się nie zgodzi, że „Bóg przychodzi do każdego człowieka, a zwłaszcza do tych, którzy są najdalej od Niego”? Kto będzie polemizował z tym, że „Kazanie na Górze stanowi kluczowy element nauczania Chrystusa”? Na tym poziomie zwolennicy zmian są nie do pokonania, ponieważ ich twierdzenia są rzeczywiście niesprzeczne z istniejącą doktryną. Problem polega jednak na tym, że traktują je oni swobodnie, jako zestaw symboli i metafor, które mogą służyć za teologiczne uzasadnienie praktyk całkowicie sprzecznych z tymi, które zwolennicy „starego języka” wyprowadzali ze swoich definicji. Dlatego sama niesprzeczność przekonań to zbyt słabe kryterium udanej „zmiany języka”. Dopóki doktrynę traktuje się jako zestaw symboli, jedynie w przygodny sposób pośredniczących między „istotą chrześcijaństwa” a formami życia i praktyką, dopóty nie istnieje zabezpieczenie przed zmianami „języka”, które *de facto* są również zamianą form życia chrześcijańskiego na nowe formy, całkowicie z nimi sprzeczne. Takie zaś zmiany oznaczają po prostu wprowadzanie rozłamu do Kościoła.

Strategia „zmiany języka” w rękach ludzi liczących na rzeczywiste zniesienie dotychczasowych form życia chrześcijańskiego umożliwia im manipulowanie obrońcami ortodoksji, którzy wymagają od nich – naiwnie – logicznej spójności twierdzeń. Prawny porządek reguł i definicji jest czymś, co zwolennicy „zmiany języka” milcząco ignorują, udając jedynie, że poruszają się w tym samym porządku. To, co dla nich naprawdę rzeczywiste, to mglista „ewangeliczna istota chrześcijaństwa” i doraźne jej wyrazy, które można dowolnie zmieniać. Wymóg spójności doktrynalnej jest przez nich tolerowany, ale w gruncie rzeczy mogliby się bez niego obejść; stosują się do niego o tyle, o ile jawne zerwanie z nim musiałoby ich postawić poza wspólnotą

Kościół, co dla nich samych byłoby zapewne czymś bardzo przykrym. Iluzja ciągłości doktryny, gwarantowana dzięki materialnej niesprzeczności przekonań składających się z metafor, jest zresztą tak silna, że prawdopodobnie oni sami nie zdają sobie sprawy z tego, że przekonania te w rzeczywistości stanowią uzasadnienie form życia sprzecznych z „istotą chrześcijaństwa”.

Synod o rodzinie, którego podsumowanie stanowi *Amoris Laetitia*, był zjawiskiem trudnym do zrozumienia. Napięcie i medialny szum towarzyszące obradom biskupów wydawały się nie przystawać do faktu, że efektem Synodu nie były żadne jednoznaczne zmiany doktrynalne ani przełomowe regulacje dyscyplinarne. Jedyna zmiana, o jakiej otwarcie i bez krygowania się mówiono, to „zmiana” czy też „nawrócenie języka”. Również rzeczywista zmiana dyscypliny, postulowana przez kardynała Kaspera, przez niego samego przedstawiana była jako „zmiana języka”. Ostateczny efekt tych obrad biskupów musiałby więc sprowadzać się do kwestii stylu i terminologii.

8. Konkluzja

Istnieje ortodoksyjna interpretacja całej ostatniej adhortacji Papieża Franciszka; taka interpretacja, w której wrażliwość wobec sytuacji wyjątkowych nie znosi podstawowych norm doktrynalnych i duszpasterskich istniejących w Kościele. Na przykład nie znosi takiej normy, zgodnie z którą osoby żyjące w powtórnych związkach i w nich współżyjące nie mogą przystępować do Komunii.

Niestety przyjęcie tej interpretacji zależy głównie od dobrej woli czytającego. Ci zaś czytelnicy (a jest ich wielu), którym zależy na interpretacji nieortodoksyjnej, z łatwością ją znajdują. Tekst adhortacji im tego nie utrudni, jest on wobec nich bezbronny. Trudno powiedzieć, czy Redaktor Adhortacji (Papież i jego współpracownicy) właśnie taki efekt chciał osiągnąć. Z pewnością jednak taki jest jej właściwy skutek: nie zmienia się doktryny ani dyscypliny, jednocześnie *de facto* otwierając furtkę, która pozwoliłaby je obejść. To nie jest odpowiedzialne traktowanie prawa; to raczej klasyczny przykład jego psucia.

Oczywiście ktoś, kto wybiera interpretację nieortodoksyjną, ma problem: musi bowiem wykazać, że jego interpretacja jednego przepisu (dokładnie przypisu nr 351 z rozdziału 8 adhortacji)

anuluje narzucające się odczytanie wielu sformułowań głównego tekstu tego dokumentu oraz innych dokumentów Kościoła, które pozostają sprzeczne z interpretacją zadowolonego progresisty. Merytorycznie rzecz biorąc, wykazanie tego jest niemożliwe. Dlatego nieortodoksyjna interpretacja (interpretacja zadowolonego progresisty) wikła się w rozmaite paralogizmy i manipulacje – wszystkie te zabiegi, nawet jeśli nie są świadome, są konieczne, aby w jakiś sposób zapewnić pozór uzasadnienia stanowiska, którego właściwie nie da się logicznie bronić na gruncie katolickim. Problem nieortodoksyjnego interpretatora jest nierozwiązywalny.

Również inne możliwe stanowiska borykają się z pewnymi kosztami i choć żadne nie jest tak absurdalne, jak stanowisko zadowolonych progresistów, każde musi płacić słoną cenę: zadowoleni konserwatyści muszą narzucić niejasnemu tekstowi odczytanie ortodoksyjne – a nie pasuje ono do niego w sposób naturalny. Przyjmując ten wariant interpretacyjny, należy więc wykazać się pewną „naiwnością” co do literalnego – niejasnego – brzmienia tekstu. Niezadowoleni konserwatyści nie mają tego dylematu, ale mają inny: muszą przeciwstawić zdanie Papieża w tej sprawie (pozbawione wprawdzie nieomylnego autorytetu) niezmienniej tradycji Kościoła. Głoszenie takiego przeciwstawienia również nie może być wygodne dla żadnego katolika.

Właściwy – wiążący – sens adhortacji nie wynika z niej jasno. Z powodu semantycznego wybrakowania (niejasności sensu samego tekstu) ewentualne interpretacje muszą w ten czy inny sposób odwoływać się do kryterium pozatekstowego – do takiej czy innej reguły pragmatycznej. Niestety w kwestiach interpretacji prawa oraz ich społecznych aplikacji najważniejsza nie jest merytoryka, tylko władza i decyzja (*non veritas, sed auctoritas facit legem*). Ta zaś decyzja może być tutaj dowolna, ponieważ Papież Franciszek nie rozstrzygając jednoznacznie, lecz konstruując tę wypowiedź nauczycielsko-prawną (tę adhortację) w taki otwarty i niejednoznaczny sposób, *de facto* zrzuca się decyzji w ogóle. Rozstrzyga o niemożliwości czytelnego rozstrzygnięcia. Używa swojej władzy po to, by ją zawiesić. W tej sytuacji decydowanie – siłą społecznej inercji, nie zaś rzeczywistych uprawnień – spada na pojedynczych biskupów, księży, a nawet indywidualnych katolików. To patologiczna sytuacja.

Skutkiem (niezależnym od intencji) tej strategii duszpasterskiej jest umożliwienie zwolennikom faktycznego zerwania użycia ortodoksyjnej doktryny do uzasadnienia swoich nieortodoksyjnych zmian. Muszą oni tylko „wykazać” „organiczną ciągłość” między ich zmianą w dyscyplinie a zasadami Ewangelii i Tradycją. Doktryna zaczyna więc w rzeczywistości przeczyć samej sobie. Staje się nieskuteczna, obumiera – używa się jej do uzasadnienia czegoś, co faktycznie miała wykluczać. To faktyczne obumieranie doktryny z zachowaniem pozorów jej trwania (bo przecież nominalnie nikt jej nie zaprzeczył) jest najnowszą postacią sekularyzacji. Właśnie dlatego mechanizm ten jest tak niebezpieczny: nie ma tutaj otwartej apostazji i zerwania ciągłości, którym można się łatwo sprzeciwić.

Ktoś, kto spodziewał się papieża-apostaty, papieża-Antychrysta, będzie zawiedziony. Jednakże psucie prawa i faktyczne unieszkodliwianie doktryny wcale nie wykluczają się z dobrymi intencjami. Wystarczy tylko wyznawać przekonanie, że prawo obowiązuje, nic nie znacząc. Innymi słowy: wyznacza ono nieosiągalny ideał, do którego można się zbliżyć, obchodząc prawo i traktując wyjątek jako sytuację powszechną. Wyjątek staje się regułą, obowiązuje jako reguła permanentnego wyjątku. Mamy więc „tę samą doktrynę”, z której wynikają w różnych momentach historycznych wzajemnie sprzeczne reguły postępowania. Podważa to ideę „tej samej doktryny”.

Na tym właśnie ostatecznym skutku przede wszystkim – a nie po prostu na masowej apostazji – polega dziś sekularyzacja katolicyzmu. Zagrożeniem nie jest tylko, może nie przede wszystkim, to, o czym z taką powagą mówi kardynał Kasper, czyli odpływ wiernych z Kościoła. Nie na tym polega zeświecczenie. Zagrożeniem dla rzeczywiście nadprzyrodzonego charakteru życia katolickiego jest dezintegracja religijnych form życia, której towarzyszy brak świadomości czy też raczej świadomość fałszywa wyznawców. Sądzić, że „nic się nie zmienia”, gdy w danej kwestii dyscyplinarnej zmienia się wszystko, to przecież tyle, co ulegać iluzji lub nawet wyrafinowanej autosugestii.

Przed dokonującą się w ten sposób zmianą bardzo trudno się bronić. Po pierwsze, dlatego, że najczęściej przechodzi niezauważona. Po drugie, dlatego, że gdy już zostanie zauważona, ten,

kto przed nią ostrzega, musi opierać się na kryteriach ciągłości, których z założenia nie stosuje ten, kto jej ulega. Gdyby bowiem je stosował, nie mógłby ulec iluzji o zachowaniu „organicznej ciągłości”. Tym zapewne tłumaczy się też niekonkluzywność dyskusji na temat właściwej interpretacji *Amoris Laetitia* – nie ma dziś powszechnie akceptowanego kryterium ciągłości życia katolickiego.

Podsumowując: w przypadku *Amoris Laetitia* mamy do czynienia ze sporem będącym jedynie przejawem szerszej, specyficznie współczesnej tendencji sekularyzacyjnej w Kościele. Mamy tutaj do czynienia z sekularyzacją uwewnętrzną, stosowaną przez samych wyznawców jako sposób na zachowanie trwania pozoru życia katolickiego. Wola pozostania wewnątrz instytucjonalnych ram Kościoła przy jednoczesnej redefinicji pojęcia wierności doktrynie wymusza zajęcie bardzo osobliwego stanowiska: wymaga forsowania zasady „organicznego rozwoju” doktryny, która nie obejmuje nakazu zachowania niesprzeczności kolejnych etapów. Ten i inne sofizmaty odpowiadają za zasadniczo niemerytoryczny charakter sporu. Zadowoleni progresiści oparli swoje stanowisko właśnie na ignorowaniu rzeczywistych kryteriów ciągłości doktryny katolickiej. A te właśnie kryteria stanowią wspólny grunt dla dyskusji doktrynalnych. W konsekwencji decydujące rozstrzygnięcia dotyczące znaczenia sformułowań doktrynalnych zapadają w sferze czystej władzy, oderwanej od merytorycznej wiedzy. obrońcy interpretacji ortodoksyjnej mogą więc liczyć również tylko na pomyślnie dla siebie – i Tradycji – rozstrzygnięcia władzy. Niestety cały ten zamęt zaczął się i trwa właśnie dlatego, że Papież Franciszek nie robi zbyt wiele, aby podać takie – jak i jakiegokolwiek inne – rozstrzygnięcia w tej kwestii. Ta sama powściągliwość nie pozwala go zresztą zaliczyć do żadnej z czterech grup, nie znamy bowiem właściwie jego własnego stanowiska w sprawie znaczenia punktu 305 *Amoris Laetitia*.

Głębsze rozwiązanie, przekraczające tylko wymiar czystej władzy, to znaczy właśnie przywracające władzy jej autorytet, wymagałoby przywrócenia wspólnego gruntu w dyskusjach o ciągłości doktrynalnej i dyscyplinarnej w Kościele, przywrócenia wspólnego kryterium takiej ciągłości. Zadowoleni progresiści właściwie nie dysponują żadną spójną wizją swojego rozumienia tego kryterium,

³⁸ Kardynał ten w następujący, bardzo protekcyjny sposób odniósł się do słów kardynała Müllera krytykującego jego interpretację *Amoris Laetitia*: „Tak, czytałem to. Pomyślałem sobie: «Ok, może ty masz rację, może ja». Sądzę, że go rozumiem: on jest Niemcem – nawet więcej, jest przede wszystkim profesorem, niemieckim profesorem teologii. Zgodnie z jego mentalnością coś może być tylko albo prawdziwe, albo fałszywe. Na to ja mówię: «Świat, mój bracie, nie wygląda w ten sposób. Powinieneś być bardziej elastyczny, kiedy słyszysz inne głosy; wtedy nie możesz tylko wysłuchać i powiedzieć: 'nie, tu jest granica'». Sądzę, że jeszcze do tego dojdzie, aby rozumieć inne poglądy, na razie jednak zatrzymał się na początku i słucha jedynie swojego sztabu doradców”, O. R. Maradiaga, J. Frank, *Tebartz kommt nicht zurück*, ksta.de (dostęp: 18.10.2016).

a słabość formułowanych przez nich propozycji jej rozumienia świadczy raczej o tym, że starają się podać swoje rozumienie czegoś, co w gruncie rzeczy nie bardzo ich interesuje. Dlatego to przywracanie wspólnego gruntu dyskusji musiałoby być nie tyle podaniem nowej, pełniejszej definicji ciągłości, ile przekonaniem progresistów, że kryterium ciągłości jest w ogóle czymś istotnym, że grunt taki w ogóle jest czymś niezbędnym.

Dopóki to się nie uda, dyskusje o *Amoris Laetitia* – i znaczeniu zasad doktrynalnych i dyscyplinarnych w ogóle – będą jałowe; będą jałowe, nawet jeśli wskaże się wszystkie niespójności i błędy logiczne zadowolonych progresistów. W istocie bowiem problemem nie jest to, że nie wiedzą oni o tych niespójnościach, ale że niespójności te nie są dla nich przeszkodą. Wymaganie stosowania zasady wyłączonego środka jest ich zdaniem – jak dowiedzieliśmy się z ust kardynała Maradiagi – jedynie pewnym przygodnym nawykiem kulturowym, typowym dla Niemców³⁸ (swoją drogą przypadek kardynała Kaspera przeczyłby temu, gdyby przeczenie w ogóle było możliwe bez zasady wyłączonego środka). A zatem logika nie obowiązuje wszystkich. Nie mamy więc do czynienia z sytuacją jawnej schizmy w sprawach wiary. Powstaje jednak pytanie, czy jedność wspólnoty wiary jest możliwa bez jedności wspólnego rozumienia elementarnych praw logiki i racjonalności. Nie jesteśmy świadkami otwartej schizmy tylko dlatego, że obiektywnemu rozłamowi towarzyszy odrzucenie kryteriów, które pozwalają go nazwać. ■